جان جاك شوفالييه



تاريخ الفكر السياسي

من المدينة الدولة الى الدولة القومية

الكتاب الثاني

ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا



الفصل الثالث

الدولة والسيادة
جان بودان : مؤلِّف الجمهورية

« مع بودان دخلت كلمة : سيادة في مفردات الحقوق والسياسة ، تماماً كما فعلت كلمة : دولة مع مكيافللي .
ب. دانتريف (مفهوم الدولة)

« إن عرض مفهوم السيادة عند بودان يبقى مرتبطاً باتشغال عملي ، متعلق بالملكية الفرنسية »
ب. دوراتيه

كانت « الجمهورية » تتويجاً للفكر القوي - والمبهم أحياناً - وللمعرفة المدهشة لمؤلِّفها ، الذي يجب أن نحيّي فيه أحد أكبر الباحثين ، وأحد الرؤوس الأكثر امتلاءاً والأكثر قوة في عصره . وكان بودان قد نشر قبل ذلك كتاب : « المنهج . . . » .

(La Methodus ad facilem historiarum cognitionem) (في عام 1566) ، وكتاب : « الجواب . . . »(La réponse ... à M. de Malestroit) « الذي تناول فيه أسباب غلاء كل الأشياء ، ووسيلة معالجة ذلك » (في عام 1568 . وقد استهدف بودان من كتابته « للمنهج . . . » تسهيل معرفة التاريخ . فكان كتابه هذا مؤلَّفاً لفقيهٍ تغذّى بالقانون الروماني ، وكان يتطلع الى قانون شامل ، وكذلك لفيلسوفِ تاريخٍ وفيلسوفٍ سياسي انكبّ مطولاً على دراسة « تكوين الجمهوريات » . أما كتاب : « الجواب . . » فكان عملاً لاقتصادي عايش بعمق ثورة الأسعار ، في القرن السادس عشر ، وانتشارها وتعقيداتها وآثارها على « الشعب المسكين الذي يشعر تماماً بالألم، لكنَّ أغلبيته لا تستطيع أن تعرف من أين يأتي »(1) .

لقد كان عام 1576 ، الذي نشر فيه بودان « الجمهورية » ، العام الذي بلغ فيه الذروة كمؤلفٍ وسياسيٍ منخرطٍ في خِضَمِّ العمل . وكان لديه من العمر حينذاك نحو 46 سنة (ولد بودان نحو عام

---

(1) إقرأ « المنهج . . . » في نصه النهائي ، نص الطبعة الثانية لعام 1572 - ترجمة ب. ميسنارد . في
(Le corpus général des philosophes français)- T. V. 3: Jean Bodin - Paris

1529 ، وتوفي في عام1596) . فبعد أن دَرَّسَ الحقوق في تولوز ، وأصبح محامياً لدى محكمة باريس في عام1561 تقريباً ، أخذ يتدخل ، بنشاط في الشؤون العامة . ثم ارتبط بدوق ألنسون في عام 1571 . وفي عام1576 المثمر ، انتخب نائباً عن الطبقة الثالثة ، بدائرة « فرماندوا » ، في مجلس الطبقات العامة لمنطقة « بلوا »(Blois) . وهو المجلس الذي سيكون له فيه دور كبير وشجاع(1) ، وذلك بانتظار حصوله على وظيفة وكيل الملك في محكمة المشرفين الملكيين في لاون(Laon) .

وعندما أَلَّف بودان « الكتب الستة في الجمهورية » بدت طموحاته الفكرية شاسعة ، وتجاوزت الهدف السياسي المباشر الذي نعرفه .

فقد كان يعتزم استخلاص القوانين التي تتحكم بمختلف أنظمة الوقائع السياسية . وقدثبَّتَ بذلك نفسه كأرسطو جديد ، وكمؤَلِّفٍ لكتابٍ جديدٍ في « السياسة » ، مغايرٍ في معلوماته وعمقه (كما يرى) لكتاب « السياسة » القديم . كما كان ينوي دحض مكيافللي ، وإفحامه مرة واحدة وللأبد ، باعتباره مخالفاً وداعية للطغاة ، وجاهلاً تماماً بالقانون العام ؛ ولكونه لم « يَلِج مُطلقاً مَعْبَر علم السياسة » . أما هو ، صاحب الطبيعة الاخلاقية الكاملة ، والروح الدينية الحادة (بالرغم من أنه كان صاحب عقيدة دينية غير واضحة ، وأنه اتهم بقوة بالهرطقة(2)) ، فقد رفض الفصل بين الخير المطلق للدولة ، أو « الجمهورية » ، والخير المطلق للفرد . وكان في هذا وفياً لتعاليم أفلاطون وأرسطو ، ولتعاليم الرواقية والمسيحية كذلك . وهكذا عارض واقعية مكيافللي التجريبية ، بقانون الله والطبيعة ، والعدالة . لكنه أنكر بشدة ، مع ذلك ، أنه سقط في المثالية الطوباوية لتوماس مور أو لجمهورية أفلاطون . ونوى بودان أنْ يعتمد على التجربة الملموسة ، وعلى معرفته الواسعة ، بشكل خارق للعادة ، سواء في ميدان الفقه أم في ميدان جغرافية العالم ، الذي اكتُشِفَ حينذاك ، أم في التاريخ : التاريخ الذي ـ كما كان يبشر في المنهج ـ يوجد فيه بشكل خاص الكثير من الأمور التي يمكن تَعَلُّمها ، والذي يحتوي على أفضل قسم من القانون الشامل ، والذي تتجلى فائدته الأولى في « خدمة السياسة » .

ويمكن للمرء أنْ يبتسم للادعاءات التي يعلنها بسذاجة ، مؤلِّفٌ قليلُ الميلِ لأن يَبْخَسَ قيمة نفسه ، وللنظرات التنجيمية والبيثاغورية الغريبة التي لا يخشى من القيام بخلطها مع الكثير من العلوم الحقيقية . إلاَّ أن هذا لا يمنع من القول بأن « الجمهورية » كانت تعتبر ، على الطريق الطويل الذي يبدأ « بسياسة » أرسطو ، وينتهي « بروح القوانين » لمونتسكيو ، وصية موسوعية لأكثر العقول الفرنسية (وحتى الاوروبية) موسوعية في ذلك القرن ، ومحصلة حقيقية للفكر القانوني والسياسي (كان الاقتصاد يشكل حينذاك جزءاً من السياسة) ، وصرحاً فكرياً هو الأكثر

---

(1) حظي كتاب « الجمهورية » فور صدوره بنجاح ساطع . وظهرت منه عدة طبعات بالفرنسية ، وواحدة باللاتينية عام 1586 ، كما ترجم الى اللغات الايطالية والاسبانية والألمانية . ان النصوص المأخوذة منه هنا مستقاة من الطبعة الفرنسية لعام1583

(2) حول بودان والدين ـ أنظر ب. ميسنارد « الفكر الديني لبودان » في مجلة(Revue du XVI° siècle) 1929. ـ ص : 77-121

مهابة من بين الشواخص .

إنَّ في قائمة محتويات هذه « الكتب الستة » ، الموزعة على اثنين وأربعين فصلاً ، ما من شأنه أن يُدَوِّخَ أكثر القراء عناداً . إنها بالضبط بحر من الوقائع والأفكار والمحاكمات العقلية والنصوص والتعليقات ؛ بحر تبرز وسطه في ضوء كامل جزيرة مركزية ذات تخوم رخامية صلبة وواضحة ، تتمثل بمفهوم « السيادة » (La souveraineté) .

لكن هذا الضوء لا يجب أن يعمي القارىء عن حقيقة من نوع مختلف ، يحرص المؤلف على إبراز وجودها بشكل تام ، وتتجلى ، حسب تعبيره ، في طبع الشعوب (Le naturel des peuples) .

1 ـ السيادة : دورها ، علاماتها ، ومقرها

« كما أنَّ السفينة لن تكون إلاّ خشباً ، ليس له شكل مركب ، عندما تنتزع منها العارضة الرئيسية التي تسند الجوانب ، والمقدمة والمؤخرة والسطح : كذلك الجمهورية لا تُعَدُّ جمهورية إنْ لم يكن فيها قوة سيدة تُوَحِّد كل أعضائها وأجزائها ، وكل أسرها وهيئاتها في جسم واحد . تلك هي ، بالنسبة لبودان ، النقطة الرئيسية والأكثر ضرورية التي ينبغي فهمها جيداً ، إنطلاقاً من التعريف الرائع والتقليدي الذي أعطاه للجمهورية (التي تعني بشكل بديهي : الشيء العام أو الجماعة السياسية ، أو ، باختصار ، الدولة) ، والذي يقول فيه : إن الجمهورية هي الحكم المستقيم لعدة أسَر ، ولما هو مشترك لديها ، شرط أن يتوفر لديه قوة سيدة »(1) .

« حكم مستقيم » أي متفق مع قانون الله والطبيعة ، الذي يستهدف العدالة والنظام بالمعنى الأكثر أفلاطونية والأكثر « إنسجاماً » للكلمة (إن الجمهورية الجيدة التنظيم هي التي يحترم بودان تعريفها ، من خلال توضيح غايتها الرئيسية ، التي لا تتجلى في السعادة ، وإنما في إنجاز القيم العليا ، الأخلاقية والفكرية . إن هذه الغاية ترقد ـ كما يقول بودان ـ « في الفضائل التأملية ») .

حكم عدة أسر :فالأسرةالتي تُقاد بشكل جيد هي الصورة الحقيقية للجمهورية . إن السلطة المنزلية تشبه السلطة السيدة . والحكم المستقيم للمنزل هو النموذج الحقيقي لحكم الجمهورية .

وأخيراً ، يجب أن يكون هناك ، بالاضافة للسيادة ، شيء ما مشترك أو عام : أملاك عامة ، خزينة عامة ، أسواق ، قوانين ، أعراف ، قضاء ، عقوبات الخ . . . « لأن الجمهورية لا توجد إن لم يكن هناك أي شيء عام » .

وهذه القوة السيدة ، أو السيادة ، بالاتينية(majestas) ، التي تجمع كل العناصر ، وتعطي « المركب » الجمهورية أو الدولة شكله ؛ وتؤمن ، في نفس الوقت ، انسجامه واستقلاله ، لها سمتان : فهي دائمة ومطلقة .

---

(1) « الجمهورية » ـ(1583) ـ ص : 1-12

إنها دائمة بدوام حياة الذي يملكها ، ويملكها باسمه الخاص ، وليس فقط بواسطة لجنة أو مؤسسة أو توكيل من أي جهة كانت (لأنه سيمارس ، في هذه الحالة ، قوة الغير) .

ومطلقة : فليس لها من شرط آخر غير « ما يأمر به قانون الله والطبيعة » . إنّ على السادة أن لا يكونوا أبداً خاضعين لأوامر الغير ، وأن يكونوا قادرين على سَنّ القوانين للرعية ، وعلى نقض القوانين غير المفيدة وإلغائها واستبدالها بأخرى . ولهذا يُقال بأنهم « معفيون من قوة القوانين » ، ومستثنون من قوانين سابقيهم ، وكذلك من قوانينهم الخاصة ، بحيث أنهم لا يستطيعون أن يقيدوا أيديهم حتى ولو كانوا يريدون ذلك . إن عبارة « لأن هذه هي رغبتنا » ، التي نقرؤها في نهاية المراسيم والأوامر ، لم توضع إلاّ من أجل إثبات أن قوانين « الأمير » السيد « لا تتعلق إلاّ بإرادته البحتة والصريحة ، بالرغم من أنها تستند لأسباب جيلة وحيّة »(1) .

ولا تشكل الاعراف ، العامة أو الخاصة ، إستثناءاً : فالقوانين تستطيع أن تلغيها ، لأنه لا يمكن أن تكون مخالفة لها .

إنّ العلامة الأولى للسيادة ، أي لهذه القوة الدائمة والمطلقة ، تُستنتج وتفرض نفسها على الفكر إنطلاقاً من الاستشهادات السابقة : إنها القدرة على سَنّ القانون ونقضه ، سَنّ القانون للجميع ، بصفة عامة ، ولكل واحد ، بصفة خاصة (*) ، وذلك دون أن يكون الأمير السيد بحاجة لموافقة أي كان سواء أعلى منه أم مساوٍ له أم أدنى منه . لأنه إذا كان عليه أن يأخذ موافقة من هو أعلى منه « فإنه سيكون تابعاً حقيقياً » ، وإذا كان عليه أن يأخذها ممن هو مساوٍ له ، فإنه سيكون له شريك ، وإذا كان عليه أن يأخذها من الرعية ، سواءً من مجلس الشيوخ أم من الشعب ، فإنه لن يكون سيداً » .

إننا نلاحظ هنا الإشارة لمجلس الشيوخ الذي يقصد به جمعية مستشارين يستشيرهم مالك السيادة ، دون أن يكون لهم أي سلطة لجعل أرائهم تُنَفّذ ، أو للأمر بما يشيروا به ، أو لأي شيء من هذا القبيل ، وإلاّ فإنهم سيصبحون سادة ، وليس مجرد مستشارين ، وسيصبح مجلس الشيوخ سيداً خلافاً للغاية التي وُجِدَ من أجلها (ويدين بودان بقسوة «هذا التصغير أو بتعبير أفضل الإفراغ للسيادة التي هي سامية ومقدسة جداً ، والتي لا يعود للرعية مهما كانت أن تمسّها عن قرب أو عن بُعد ») . ولنُشِر هنا إلى أن نفس الأمر ينطبق على مجالس الطبقات العامة في المقاطعات ، وعلى الهيئات والتجمعات ، التي تُعتبر حلقات وصل بين السيد والرعية ، والتي يمكن تشبيهها بالعُقَدِ القوية التي تَشُدُّ وتُدَعّم السلسلة الاجتماعية . وبقدر ما تكون مؤسسات المجالس والجمعيات الجزئية هذه مفيدة في أماكنها ، بقدر ما تصبح ضارة إذا سمحت لنفسها بالتطاول ، ولو قليلاً ، على السلطة السيدة : لأنه سيكون في هذا أيضاً إفراغ للسيادة السامية والمقدسة جداً .

ونشير أيضاً إلى أن القانون هو ما يأمر به السيد عندما يَستخدم قوته ، وأنه يجب عدم الخلط

(*) ويضيف بودان قائلاً : « القانون الذي لا يستمده الأمير إلاّ من الله » .

(1) أنظر : الكتاب الأول ـ الفصل الثامن : « في السيادة » ـ ص : 122-123

بينه وبين الحق الذي يتضمن الانصاف ولا شيء غيره ، وليس أمر السيّد .

أما كل العلامات الأخرى الحقيقية للسيادة فإنها مُتضمنة في علامة سن ونقض القانون ، بحيث أنه لا يوجد هناك علامة « غيرها » إذا أردنا الكلام بدقة . إن بودان يُعَدِّدها . وهذا التعداد يُعَرِّفنا من الآن على عناوين فصول القانون العام الذي سيتحدد في المستقبل ، وهي : القيام بالحرب والسلام ، تعيين كبار الموظفين (« الضباط الرئيسيون » ، على حد تعبيره) ، إصدار الأحكام النهائية ، حق العفو ، صك النقود (إن من لديه القوة على وضع القانون ، هو وحده الذي يستطيع إضفاء قوة القانون على النقود . فليس هناك من شيء له « نتيجة كبيرة جداً بعد القانون ، إلاّ صفة وقيمة النقود) ، وأخيراً استيفاء الرسوم والضرائب[1] .

أما بالنسبة لمقر السيادة ، فهو الذي يُحَدِّدُ شَ ل الدولة ، أو بعبارات بودانية ، نوع(L'estat) الجمهورية الذي ينبغي ، ومن المهم ، تمييزه بعناية عن شكل أو نوع أو أسلوب الحكم (كما سنرى) . إن هناك فقط ثلاثة أنواع ، يمكن تصورها للجمهورية ، بنظر بودان : الملكية ، عندما يمتلك فرد واحد السيادة ، بينما لا يكون لبقية الشعب « إلاّ أن ترى » ؛ والارستقراطية عندما يمتلك قسم ضئيل من الشعب ، كجسم ، السيادة ، ويسنُّ القانون للباقي ؛ والديمقراطية عندما يمتلك الشعب كله أو أغلبيته « كجسم » ، القوة السيدة .

إن أي مؤلِّف قبل بودان لم يرفض وجود هذه الأنواع الثلاثة المتميزة للجمهورية ، والمحدَّدة بناءعلى مقر السيادة . لكن بعض المؤلفين الآخرين (ومن بينهم عدد هام من « الشخصيات الكبيرة ») كانوا يحرصون على أن يضيفوا اليها نوعاً رابعاً ، يقوم على مزج الأنواع الثلاثة ، ويُسمَّى بالمختلط . وقد ذهبوا حتى لإعلان تفوق هذا النموذج المختلط . إلاّ أن بودان تمرد على هذا الرأي بعنف ، وأصرَّ على الحفاظ على رقم ثلاثة ، ولا شيء غير ثلاثة . إلاّ إذا كان الأمر يتعلق بنزوة خيالية ، أشار بودان ، مع ذلك ، بشدة لضررها . لا سيما وأنه تَعَرَّفَ في هذا المديح للنظام المختلط ، الذي يرجع الى أفلاطون وأرسطو وبوليبيوس وشيشرون ، على النظرية الماكرة لهوتمان ، وغيره من الكتّاب البروتستانت الداعين للتمرد ضد الأمير الشرعي ، والمثيرين لفوضى ، هي الأسوأ (كما يقول) من أكثر النظم الطغيانية شدة في العالم . ويتساءل بودان ، بإلحاح واحتقار ، كيف يمكن القبول بنوع جمهورية تكون فيها علامات السيادة ، غير القابلة للتجزئة ، موزعة بين عدة سلطات . ويكون بمقدور الشعب (كما يُفترض) أن يصنع الضباط ، ويتصرف بالنقود ، ويمنح العفو ؛ وبمقدور النبلاء أن يسنوا القوانين ويأمروا بالسلام والحرب ، ويجبوا الضرائب ، ويكون من اختصاص الحاكم الملكي الذي يوجد فوق الجميع (والذي يؤدي له الجميع يمين الولاء الشديد الاخلاص) إصدار الأحكام النهائية ؟ إن مثل هذه الجمهورية ، الارستقراطية والملكية والشعبية مجتمعة ، لم تُوجد مطلقاً . كما أنه لا يمكن حتى تَخيُّلها بالنظر لعدم إمكانية تجزئة السيادة

---

(1) أنظر - الفصل العاشر : « في العلامات الحقيقية للسيادة » - ص : 211-251 . حول مجلس الشيوخ وقوته : أنظر الكتاب الثالث - الفصل الأول - ص : 342-343-371-375 . - حول « مجالس الطبقات العامة » . أنظر : الكتاب الأول - ص : 137-138

وعلاماتها ، التي تتجلى أولاها (والتي توجد فيها ، كما نعلم ، كل العلامات الأخرى) في سلطة سن القانون ونقضه :

« لأن الذي سيكون لديه قوة سن القوانين للجميع ، أي الأمر بما يريد أو النهي عنه ، دون أن يكون بالامكان استئناف أوامره أو حتى معارضتها ، سيمنع الآخرين من إقرار السلام وشن الحرب وجباية الضرائب وتأدية يمين الولاء بدون إذنه . وأن الذي سيؤدّى له يمين الولاء الشديد الاخلاص سيرغم النبلاء والشعب على عدم تقديم الطاعة لأي كان غيره . بحيث أنه سيكون من الواجب دائماً اللجوء للسلاح ، إلى أنْ تعود السيادة لأمير واحد ، أو لأقل جزء من الشعب أو لكل الشعب » .

وهكذا فإنه ليس هناك خارج الأنواع الثلاثة المحددة ، أو أشكال الدولة الثلاثة ، إلاَّ الجمهورية الفاسدة الموعودة بالفتن الأهلية(1) .

2 ـ السيادة : مصدرها ومداها

أيُّ مصدرٍ يحدِّده بودان لهذه السيادة ، التي تُعتبر « جوهراً » خالصاً وغير قابلٍ للتجزئة ، والتي تُعطي للدولة شكلها ؟ .

إن أصولها الرومانية بديهية . ولنتذكر كل ما قدَّمه القانون الروماني لفقهاء فيليب الجميل من أسلحة استخدمت لمصلحته ضد البابوية والامبراطورية والاقطاعية . ومع ذلك فإن بودان يحترس جيداً من تأسيس السيادة على القانون الروماني ، مخافة أنْ يُقدِّم لأيِّ محاكٍ ماهرٍ تمسكاً يمكن أنْ ينطلق منه ليعارض أوامر الأمير بالقانون الروماني . إنَّ مؤلِّف الجمهورية (حسب التفسير البارع لـ ب. ميسنارد) يضحي ، بلا ندم « وعلى مذبح السيادة » ، بهذا القانون الذي تفرَّعت السيادة منه ،والذي أصبح مزعجاً وعديم الجدوى »(2) .

ويرفض بودان ، الحريص على محاربة حجج المناهضين للملكية ، أيضاً تأسيس السيادة على حق الشعب أو الجماعة ، الذي نُقِلَ بشروطٍ لأميرٍ وُصِفَ بأنه سيِّد .

كما يرفض اللجوء لنظرية « الحق الإلهي الملكي » (بالمعنى الضيق للكلمة) المُعارِضة ، بطيب خاطر ، والتي كنا قد صادفناها في حالتها الجنينية منذ عهد فيليب الجميل . فالملك ، حسب هذه النظرية ، كان يُعيَّنُ مباشرة وبالاسم من قبل الله ، وبدون وساطة الكنيسة أو الشعب . ولهذا فإن أي تمرد ضده ، وتحت أي ذريعة كانت ، يعتبر كفراً وعملاً غير مقبول . لقد كره بودان (كما نعتقد) أن يسجن مفهومه الواسع للسيادة ، والصالح بالنسبة لأنواع الجمهوريات الثلاثة ، ضمن الإطار الضيق لنظرية كانت موضوعاً للنقاش ، وكان العقل الطبيعي لوحده عاجزاً عن تبريرها(3) .

---

(1) انظر : الكتاب الثاني ـ الفصل الأول : « في كل أنواع الجمهوريات بصفة عامة ، وما إذا كان هناك أكثر من ثلاثة » . ص. 251-269

(2) ب. ميسنارد « انطلاقة . . . » (المرجع السابق ذكره ـ ص : 493

(3) حول نظرية الحق الإلهي : انظر : ب. دلتريف = « مفهوم الدولة » الذي يرجع (في الصفحة 230) للمؤلِّف =

لقد تصور بودان وجود حالة حرية سابقة لوجود الدولة . حالة كانت السلطة الوحيدة فيها تتجلى بسلطة أب الأسرة أو المنزل . ولكن بما أنه كان عليه أنْ يُعطي رأياً في كيفية ظهور الدولة ، سواء استمدت هذه مصدرها من الأسرة التي « تضاعفت شيئاً فشيئاً » ، أم قامت فجأة نتيجة « لتجمع جمهرة من الناس » ، أو كانت عبارة عن جالية أُخرِجت من دولة أخرى ، فقد رَجَّحَ ، بالمقام الأول ، عامل العنف الذي يمارسه الأقوى . وذلك دون أن يستبعد ، من جهة ثانية ، رضى « البعض » الذي يُخضِعُون طوعاً حريتهم التامة والكاملة لآخرين يتصرفون بها ، من خلال قوة سيدة ، بدون قانون ، أو مع بعض القوانين والشروط »(1) .

ويمكن القول ، بالاجمال ، أن بودان لم يقترح أساساً مرضياً للالتزام السياسي . ولهذا نميل للاستنتاج بأن السيادة بنظره ، مثل الله ، موجودة لأنها موجودة : إنه يراها ملازمة لطبيعة الاشياء ، ومتصلة بالنظام العام للعالم . وإذا كان يُعَرِّفها بقوة ودقة لا نظير لها ، فإنه لا يشعر بحاجة لأنْ يُعطي تفسيراً حقيقياً لها . فيكفيه أنه شَيَّدَ إنطلاقاً منها ، نظاماً يتغلب فيه القانون ، باعتباره أمراً وتعبيراً إختيارياً عن إرادة ما ، على العرف ، الذي هو تعبير عفوي عن أسلوب حياة الجماعة . نظام يُعَبِّر فيه هذا القانون عن إرادة العضو السيد فقط ، وليس عن إرادة الجماعة التي تُصاغ بمشاركة مختلف أعضائها . لقد كان تغيُّر المنظور كبيراً ؛ كما كان الانفصال عن مفاهيم العصور الوسطى بليغاً . فباتجاه هذا التغيير ، وهذا الانفصال كانت تنزع منذ وقت طويل جهود ملك فرنسا ، وفقهائه المتبرمين من كل الارادات المنافسة .

لقد أصبح مقبولاً ، من الآن فصاعداً ، في القانون العام ، وبصفة بديهية ، أن يوجد ، بالضرورة ، في جهاز عدد من أجهزة الدولة ، سلطة سامية أصلية وأولى لا تأخذ شيئاً من الغير ، ولا تخضع للغير بأي صلة تبعية . (سلطة يجب أن تقيم في هذا الجهاز ، وكأنه مقر لها) . إنها سلطة غير مسؤولة تجاه أي سلطة أخرى على وجه الأرض ، ولا مُفَوَّضة من أي كان . سلطة تمتلك الحق بأن تُكْرِهَ على هواها أي عضو من أعضاء الجسم السياسي ، دون أن تكون هي نفسها قابلة للتعرض لأي إكراه إنساني . سلطة تحتفظ لنفسها ، باختصار ، بالكلمة الأخيرة . إن وجود هذه السلطة وحضورها الدائم يعتبر ، فضلاً عن ذلك ، العُربون والضمانة للاستقلال التام للدولة إزاء الخارج ، ولانسجامها الداخلي كذلك »(2) .

ومن المناسب أن نضيف لهذا ما يلي : لقد كان المؤلفون ، قبل بودان ، يعددون الحقوق النوعية المعترف بها للأمير السيد ، أو الحقوق « الملكية » ، وكأنها سلسلة أو حزمة أو « فسيفساء » من الامتيازات . أما مع بودان وبعده فإن السيادة تظهر كسلطة مجردة وغير متميزة للاكراه

= للمشهور لـ جـ. ن. فيغيز (J. N. FIGGIS) « الحق الإلهي للملوك »(The Divine Right of Kings) الطبعة الثانية ـ كمبريدج ـ 1922.

(1) « الجمهورية » - 1583 ـ الكتاب الرابع ـ الفصل الأول ـ « في ولادة ، ونمو وازدهار ، وانحطاط ودمار الجمهوريات » ـ ص : 503-504

(2) أنظر : ب. دانتريف ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 127

الشرعي : إن علاماتها المختلفة ليست إلاّ تعبيراً عن هذه السلطة . لقد أصبحت السيادة هذا « الجوهر الخالص » الذي يعطي للدولة شكلها (أو بعبارات بودانية : « الذي يعطي للجمهورية نوعها »)(1) .

إلاّ أنَّ بودان ، المنظور له من خلال مؤلَّفه الكبير ، لم يُظهِرْ بَعْدُ للقارىء ، من خلال كل ما سبق قوله ، إلاّ أحد وجوهه . إنَّـه الوجه المناصر للحكم المطلق (كما نميل للقول) . إنَّنا نرى فيه ، بالفعل ، مُنَظِّرَ السيادة ، الذي يقطع كل صلة مع مفاهيم العصور الوسطى ذات الأهمية القصوى ، ويعمل ، لهذا السبب في نفس الاتجاه الذي عمل فيه الفقهاء الملكيون . إنَّه « يختم مؤلَّفه » بالتحضير ، بصفة إجمالية ، وبلا جدال ، للملكية المطلقة . لكن هذا التعبير ينبغي توضيحه بقوة ، لأن من شأنه أن يدفع للاعتقاد بأن بودان كان ، منذ البداية ، مُنَظِّراً لهذه الملكية المطلقة (في حين أن « الجمهورية » كانت تمجيداً لعهد فرانسوا الأول ، الذي اقتُرِحَ كنموذج على هنري الرابع) ؛ وبأن ممارسة السيادة البودانية تتضمن الاعتراف بحكم مطلق « حقيقي » . إلاّ أنه لم يكن هناك شيء من هذا القبيل . وذلك لأن بودان يُظهر بالضبط وجهاً آخراً يمكن أنْ يوصف بالليبرالي . وهو وجه يستمد من مفاهيم العصور الوسطى سماته الأساسية (2) .

في هذا الصدد وردت في رسالة الاهداء التي وضعها بودان في مقدمة طبعة1578 ، جملة بارزة يجب أن تَشُدَّ انتباه كل من يتمنى تفسير « الجمهورية » بشكل صحيح : إني مندهش لأنَّ البعض استطاع أن يلاحظ عَلَيَّ أني أسندت لسلطة فرد واحد أكثر مما كان من الملائم اسناده لمواطن شجاع » . إن السطور التي تلي هذه الجملة (والتي تبرر دهشة المؤلف) تُرَكِّزُ بالفعل على الحدود التي كان يحرص كثيراً على تعيينها لسلطة الأمراء أصحاب السيادة (3) .

3 ـ السيادة : حدودها

لنتكبَّ إذن على هذا الوجه الآخر لبودان الذي يُعَبِّر عن مزاجه كأخلاقي وفقيه متمسك ببعض القيم ، ومصمم على التوفيق بين حقوق السيادة وقانون الله والطبيعة ، وكذلك بينها وبين الحفاظ على حد أدنى من الدستورية الوسيطية .

إن الجمهورية ، باعتبارها حكماً مستقيماً ، يجب أن تحترم الحق المقدس والأولي للاسرة ، ولا سيما حق الملكية الخاصة (الذي يعتبر أحد الأسس التي لا يمكن للاسرة أن تستبدله بأي حق آخر) . فهي تحكم ما هو مشترك بين الأسر ، وليس ما هو عائد لهذه الأسر بشكل خاص . إنَّ بودان لا

---

(1) أنظر : و. ف. تشارش(W. F. CHURCH) : « الفكر الدستوري في فرنسا القرن السادس عشر » ـ Cambridge ـ (Constitutionnal thought in sixteenth century France) ـ 1941 ـ Harvard U.P. ص : 226

(2) أنظر : ب. ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره (« انطلاقة . . . . ») ص : 492

(3) أنظر رسالة الاهداء في دراسة ر. دوراتيه(R. Derathé) حول « الملكية الفرنسية حسب جان بودان ومونتسكيو » ـ (La monarchie française selon J. Bodin et Montesquieu) ـ منشورات Klaus Beyne ـ لاهاي ـ 1971 ـ ص : 67

يتصور جمهورية جيدة التنظيم بدون التمييز بين ما لك وما لي : ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء مشترك ، إنْ لم يكن هناك شيء خاص . إن السيادة هي من اختصاص الأمير . أمّا الملكية والحيازة فهما من اختصاص الرعية . إن بودان لم يكن يشعر إلاّ بالاشمئزاز من الفكرة ، المنتشرة كثيراً في عصره ، والقائلة بأن كل الأشياء تعود للسيد . فهو يرى أن السيد ملزم بأن لا يُسيء لحق الغير إلاّ لسبب عادل . وأنه إذا قام بذلك ، فإنه لا يتصرف قط بمقتضى حق السيادة ، وإنما بمقتضى العنف المسلح ، أو ما يُسمَّى حق الأقوى غير المشروط ، أي حق « اللصوص » . إن التمييز الثلاثي الذي أجراه مؤلف « الجمهورية » بين الحكم الفردي(La monarchie) « الملكي » أو « الشرعي » من جهة ، والحكم الفردي « الاقطاعي »(seigneuriale) والحكم الفردي « الطغياني » من جهة أخرى ، يقوم قبل كل شيء على مفهوم الملكية هذا . ففي الأول يخضع الحاكم الفرد لقوانين الطبيعة ، مثلما يرغب بأن يخضع رعاياه له . ويترك الحرية الطبيعية وملكية الأموال لكل واحد » . أما في الحكم الثاني فيجعل الاقطاعي من نفسه سيداً للاموال وللاشخاص وذلك بمقتضى حق السلاح والحرب ، « فيحكم رعاياه كما يحكم رب الاسرة عبيده » . وأما في الحكم الثالث فإن الطاغية يحتقر القوانين الطبيعية ويسرف في اضطهاد الاشخاص الاحرار كما لو أنهم عبيد ، وفي التصرف بأموال الرعية كما لو كانت أمواله الخاصة » (*) .

هكذا نرى إلى أي حد تلتصق السيادة الشامخة والمطلقة ، وغير القابلة للتجزئة ، لدى بودان ، بضرورة قيام الحكم المستقيم ، وكل ما يتضمنه هذا الحكم . كما ندرك أيضاً بشكل أفضل كيف يرتبط لديه طابع القانون الذي يسنه الأمير ، والذي هو أمر ، وتعبير عن إرادة ، « إرادة السيد البحتة والصريحة » ، بالمضمون الشرعي لهذا القانون . فإذا كان على الرعية أن تنحني أمام أمر الأمير ، بلا قيد أو شرط ، فإن الأمير ملزم بأن يعطي للقانون الذي يمليه مضموناً متفقاً مع العدالة والعقل والقوانين الإلهية والطبيعية (**) ، التي ينبغي عليه أن لا يخالفها إذا أراد أن لا يُدانَ بذنب « القدح في الذات الإلهية »(1) .

ويحرص بودان على أن يأخذ ثانية من « الدستورية الوسيطية » ما يناسب أفكاره ، معرضاً نفسه لأن يتهم بعدم الانسجام والتناقض . فقد استقى منها بشكل خاص فكرة أن الأمير السيد لا يستطيع أن يخالف القوانين ذات الطبيعة الخاصة ، التي تُوصف بالقوانين الأساسية ، والتي تتعلق بحالة المملكة وبقيامها ، « وتُلْحَقُ ، بهذه الصفة ، بالتاج وتتحد به » . وقد تَعرَّف بودان على اثنين من هذه القوانين ، في فرنسا : وهما قانون التوارث الذي يمنع النساء من تولي العرش ، وقانون عدم

(*) إن الرعية ليس لها مع ذلك الحق بالتمرد أو قتل الطاغية . إن المقاومة السلبية هي الوحيدة المسموح بها : « لا تطيعوه في شيء هو ضد قانون الله أو الطبيعة ، أهربوا ، إختبئوا ، تجنبوا الضربات ، كابدوا الموت ولا تعتدوا على حياته أو على شرفه » ، مهما كان طاغية شريراً وقاسياً . ويحيل بودان ، بسخرية ، مناهضي الملكية البروتستانت ، في هذه النقطة ، على لوثر وكالفن .

(**) ويحرص بودان على أن يضيف للقوانين الالهية والطبيعية : « عدة قوانين إنسانية مشتركة بين كل الشعوب » . (أي قانون البشر) .

(1) أنظر « الجمهورية » ـ 1583 ـ الكتاب السادس ـ ص : 270-312

إمكانية التنازل عن الأملاك العامة . كما استقى منها أيضاً فكرة أن الأمير السيد لا يستطيع استيفاء الضرائب من الشعب « وفق رغبته » ، (كما أنه لا يستطيع ، كما يقول ، أن يستولي على مال الغير) بل إن عليه أن يحصل على موافقة هذا الشعب ، إلا في حالة الضرورة المستعجلة . وهذه الموافقة تعبر عنها مجالس الطبقات العامة والاقليمية ، والمدن ، والجماعات والهيئات . إلاّ أنّ هذا الموقف الذي يتخذه مؤلّفٌ يضع صراحة حق فرض الضرائب على الشعب ، من بين العلامات الحقيقية للسيادة ، يؤدي لإثارة البلبلة لدى أكثر من معلق . ألم يكن بودان شديد الصلابة ، كصخرة ، في قوله بأن مجالس الطبقات ، حتى العامة منها ، ليس لها دور آخر غير إعطاء الآراء ، دون أي سلطة على الأمر بأي شيء ، أو على اتخاذ قرار حتى ولو بصفة استشارية . (لأنه في حال العكس فإن الأمير السيد ، لن يكون أميراً ولا سيداً ، وإنما تابعاً للمجالس . كما أن الجمهورية لن تكون ملكية ، وإنما أرستقراطية) ؟ .

إذن ، هل يجب التفكير بأن بودان يعتبر ، ضمنياً ، قاعدة موافقة الشعب على الضريبة بمثابة قانون أساسي يتضمن استثناءً للنظام القانوني العادي للمجالس ؟. إن من الممكن أن يكون المقصود ، بالنسبة له ، ببساطة ، هو تحقيق الانسجام ، دون التعمق في التحليل ، بين وسائل الجمهورية ، وفي مقدمتها السيادة ، وغاياتها . هذه الغايات التي تطالب باحترام الملكية الخاصة من أجل الحيلولة دون تدمير الأسرة ، الخلية ـ الأم للمجتمع السياسي ـ ولكن شريطة أن تراعى حالة الاستعجال التي تصبح الحاجات الفورية للجمهورية أثناءها هي التي تأمر (1) .

4 ـ السيادة والحكم : الحكم الأفضل

ما هو إذن أفضل أسلوب للحكم في أفضل نوع للجمهورية ، أو بعبارة حديثة في أفضل شكل للدولة ؟ .

إن الطريقة التي يطرح بها بودان السؤال هي بحد ذاتها أصيلة ، وتتطلب جواباً لا يقل أصالة . لقد أدرك بودان أنه كان أول من وضع قاعدة أو سراً سياسياً ذا قيمة فريدة : وهو أن هناك فرقاً كبيراً بين الدولة والحكم ، أو بين شكل الدولة الذي يحدده مقر السيادة وشكل الحكم الذي يحدده الأسلوب الذي تُمارَس به السيادة بشكل ملموس . فإذا كان هناك فقط ثلاثة أشكال للدولة ، أو ثلاثة أنواع للجمهورية ، يمكن تصورها تبعاً للسيادة ، البسيطة حتماً وغير القابلة للتجزئة ؛ وإذا كان من المستبعد ، على هذا الصعيد ، أن يكون هناك شكل رابع مختلط ، يُصنع من مزيج من الأشكال الثلاثة ويعتبر مجرد جمهورية غامضة وفاسدة ، فإن الأمر ليس كذلك في موضوع الحكم : إن مزج الأشكال أو الأساليب في شكل مختلط أو « مركَّب » ، من شأنه تلطيف السلطة ، هو هنا ، وبالعكس تماماً ، ليس أمراً يمكن تصوره فقط ، وإنما هو مرغوب به أيضاً .

هكذا يدخل بودان بمهارة في تفاصيل التركيبات أو التشكيلات الممكنة التي تُبرز الأساليب المتنوعة لحكم شكل ما من أشكال الدولة . ويقدم لنا (على سبيل المثال) شكل الحكم الفردي

---

(1) أنظر : « الجمهورية » الكتاب الأول ـ ص : 137

المحكوم أرستقراطياً أو حتى شعبياً ، والارستقراطي المحكوم شعبياً ، والديمقراطي المحكوم أرستقراطياً .

إن الدولة يمكن أن تأخذ شكل الحكم الفردي ، ومع ذلك فإنها ستُحكم شعبياً إذا وَزَّع « الأمير » المهن والوظائف والفوائد بالتساوي على الجميع ، دون أن يحابي النبلاء أو أصحاب الثروة أو الفضيلة . ويمكن أيضاً للحكم الفردي أن يُحكم أرستقراطياً عندما لا يعطي « الأمير » المهن والفوائد إلاَّ للنبلاء أو لمن هم أكثر فضيلة فقط أو أكثر غنى . كذلك فإن الاقطاعية الارستقراطية يمكن أن تحكم شعبياً حين تُوزِّع الامجاد والفوائد على جميع الرعايا بالتساوي . . . أما إذا كانت أغلبية المواطنين تمتلك السيادة ، وكان الشعب يعطي الوظائف الشرفية والفوائد والأرباح للنبلاء فقط ، كما كان يفعل في روما قبل صدور قانون كانوليا(Canuleia) فإن الدولة ستكون شعبية ومحكومة أرستقراطياً .

وعليه فإن بودان سيعتّبر كأمر مفروغ منه :

« أن نوع الجمهورية هو دائماً بسيط . وأن الحكم مناقض للدولة ، كما الملكية مناقضة كلياً للدولة الشعبية . ومع ذلك فإن السيادة يمكن أن تكمن في أمير واحد يحكم دولته شعبياً . إن هذا لن يكون اندماجاً بين الدولة الشعبية والحكم الفردي(هما المتناقضين مع بعض ، monarchie) وإنما بين الحكم الشعبي والحكم الفردي الذي يعتبر ، في هذه الحالة ، الأكثر أماناً من كل أشكال الحكم الفردي الأخرى »(1) .

بعد تقديم هذه المعطيات ، ما هو الشكل الأفضل للدولة ، على الأقل نسبياً ، وخاصة بالنسبة للسيادة ؟ .

إنه بلا شك حكم الفرد (*) ، لأنه الشكل الطبيعي أكثر (وهذه هي الحجة التقليدية) ، والأكثر قابلية لاختيار الرجال الحكماء والخبراء في شؤ ون الدولة . إن لهذا الحكم مساوىء بلا شك . وأخطرها يكمن في التأثير المفرط للمزاج الشخصي للأمير على بقية الشعب الذي يقلد الأمير بدناءة ، ويقوم « بمضاعفة العيب عشر مرات » . ولكن مهما كانت هذه المساوىء ، فإنها لا تقترب من مساوىء الدول الشعبية والارستقراطية . إن شكل الحكم الفردي ، هو بصفة خاصة ، الوحيد الذي يوفر ركيزة رصينة حقيقةً للسيادة . فهذه السيادة لن يكون لها موضوع حقيقي وسند ، إن لم يكن هناك رئيس واحد يعمل على توحيد الناس بعضهم ببعض »(2) .

إن بودان يناقض هنا ، وهو يدرك ذلك ، الطابع « العام » لنظريته (على حد تعبير ر. دوراتيه) . فهو يعترف بأن من الممكن تخيل هيئة من النبلاء أو هيئة من الشعب وهي تمسك

---

(1) أنظر : « الجمهورية » ـ الكتاب الثاني ـ ص : 272

(*) الوراثي وليس الانتخابي (الذي أدين صراحة) .

(2) أنظر : « الجمهورية » ـ الكتاب السادس ـ الفصل الرابع ـ ص : 937

بالسيادة . لكنه ، عملياً ، وكرجل عمل اشتغل في خدمة ملك فرنسا ، ويرى أنَّ من غير الرصانة أبداً أن لا يكون الأمير سيداً ـ حسب التعبير الذي يستعمله باستمرار .

ولئن لم يكن الأمر يتعلق بأي حكم فردي كان ، فهذا ما نعرفه سابقاً ، لأن بودان يَعتبر أن حكم الفرد « الملكي » أو « الشرعي » هو فقط الذي يُعتبر « جمهورية » . أما حكم الفرد « الاقطاعي » أو « الطغياني » فلا يعطيه هذه التسمية . وهنا يطرح السؤال التالي : بما أن حكم الفرد الملكي يمكن أن يُحكَمَ بعدة أساليب ، فما هو عملياً أفضل شكل للحكم في هذا الشكل الأفضل للدولة ؟ . ما هو الشكل الذي سيضع أفضل السدود في وجه الثورات ؟ .

الجواب : إنه الحكم الذي يقاد « بشكل ملكي » أي « بشكل منسجم » . ويشرح بودان موقفه هذا بوضوح كبير :

« يجب إذن أن يحكم الملك الحكيم مملكته بشكل منسجم ، بحيث يمزج برفق بين النبلاء ، وعامة الشعب ، وبين الأغنياء والفقراء . إلاّ أنَّ عليه ، مع ذلك ، أن يوفر للنبلاء ، بشيء من التكتم ، بعض المزايا بالنسبة للعامة : لأن من العقل أن يكون النبيل متميزاً في الأسلحة والقوانين ، والعامي مفضلاً في مهن القضاء والحرب ؛ وأن يكون الغني ، الذي يساوي الفقير في شيء ما ، مفضلاً في المهن التي تدر الامجاد أكثر من تلك التي تدر الأرباح ، بينما ينال الفقير المهن التي تدر الأرباح أكثر من تلك التي تدر الأمجاد . وهكذا يكون الاثنان سعيدين »(1) .

لقد سبق لبودان في كتاب « المنهج . . . » أن استند لمفهوم الانسجام من أجل أن يؤسس بحكمة المدينة المثالية . وقد استعان لهذا الأمر بكمية كبيرة من المقارنات الموسيقية . إن هذا الانسجام الذي يتحقق ، في نظره ، من خلال التضافر الرائع لعناصر مختلفة ومتعاكسة ، ومن خلال « امتزاجها » وفق نسبة صحيحة ، يتناقض مع الاتفاق المسمّى « بالالفة » ، والذي ليس له رونق . وفي كتاب « الجمهورية » يعود المؤلف في الصفحات الأخيرة المتّسمة بنوع من التبجيل الرمزي ، للاشارة بشيء من المجاملة ، لهذه النسبة أو العدالة الانسجامية . فيعارض بها النسبة أو العدالة الحسابية (عدالة الحكم الشعبي) والنسبة أو العدالة الهندسية (عدالة الحكم الارستقراطي) . ولا يخشى بودان من أن يؤكد بأن قانون الله يتحدث بهذا المعنى القائل بأن الحكم الأجل هو ذاك الذي يتماسك وفق نسبة انسجامية »(2) .

5 ـ طبع الشعوب والأشكال السياسية

إذا فتحنا كتاب « المنهج . . . » على الفصل الخامس ، فإنه لا يمكن إلاّ أنْ نذهل للاهتمام الذي أبداه بودان ، كمؤرخ علمي حقيقةً ، وهو ما كان نادراً في عصره ، في البحث في الوقائع التي تحكمها الطبيعة ، أو الوقائع الثابتة التي لا يمكن لشيء أن يبدلها ، إلاّ إذا كان هذا الشيء عبارة عن قوة كبيرة أو « انضباط متطاول » . وذلك الى جانب بحثه في الوقائع التي تحكمها المؤسسات

(1) أنظر : « الجمهورية » ـ الكتاب السادس ـ الفصل السادس ـ ص : 1054

(2) أنظر : « المنهج . . . » ص : 412 و« الجمهورية » ـ ص : 1049

البشرية . ففي هذا الفصل نجد صفحات عديدة مخصصة لطبيعة الشعوب القاطنة في الشمال وفي الجنوب ، ثم لطبيعة الشرقيين والغربيين ، ثم لتأثير الأماكن المختلفة : الجبلية والسبخية ، المعرضة للرياح أو المحمية منها (*) .

ويتناول كتاب « الجمهورية » هذا الموضوع الأساسي ثانية ، ولكن من المنظور الخاص به . فبعد دراسة للدول ، بصفة عامة ، يقول بودان أن من المهم ، فحص ما يمكن أن يكون خاصاً ببعض الشعوب ، وذلك بغية تكييف « شكل الشيء العام » ، مع طبيعة الأمكنة ؛ وتكييف القوانين البشرية مع القوانين الطبيعية . ويؤدي هذا الفحص لاعطاء أهمية كبيرة لخطوط العرض التي يظهر على أساسها ثلاثة نماذج من البشر ، يختلفون عن بعضهم البعض بشكل عميق : وهم أولئك الذين يقطنون في الشمال ، وفي الجنوب وفي الوسط .

إن أولئك الذين يقطنون في الشمال لديهم من القوة أكثر مما لديهم من الروح (من الشمال أتت « الجيوش والقوى الكبرى ») وهم يحكمون أنفسهم بواسطة القوة . إنهم يشربون ويأكلون كثيراً ، وهم عفيفون ومحتشمون ، ويكتفون بسهولة بامرأة واحدة ، ويجهلون الغيرة ؛ لكنهم متهورون وقساة . إنهم يمتازون بالفنون الميكانيكية ويتميزون بالعمل . وأما أهل الجنوب فهم ، بالعكس ، « شهوانيون جداً » وحقودون وماكرون ، لكنهم متنوعون وميالون كثيراً نحو العلوم التأملية والفلسفة والرياضيات . وهم يحكمون أنفسهم بواسطة الدين . وبين هذين الحدين الاقصيين يتميز أهل الوسط ، الأقل قوة من الشماليين والأقل براعة ومكراً من الجنوبيين ، بالاعتدال في قوة الجسد والروح . وهم يحكمون أنفسهم بواسطة العقل والعدالة . ففي المناطق الوسطى بدأت العلوم السياسية والقوانين والاجتهادات الفقهية ، « ونعمة الاجادة في القول والوعظ » . إن شعوب هذه المناطق خُلِقت من أجل التفاوض وممارسة التجارة والقضاء والوعظ والقيادة وتأليف القوانين للشعوب الأخرى ، ولاقامة الجمهوريات وحكمها : إنها في هذه الأمور أذكى من الشعوب الأخرى ، لأن لديها « تعقل طبيعي أكثر . . . في الخير ، وفي الشر » (وبالطبع فإن بودان يفكر هنا بفرنسا والفرنسيين) .

أما خطوط الطول فلها أهمية أقل بكثير : فشعوب الغرب تأخذ الكثير من طبيعة الشماليين ، وشعوب الشرق من طبيعة الجنوبيين . ويلعب الارتفاع دوراً أيضاً . فاختلاف المكان الجبلي عن السهل يظهر في نفس المناخ ، ونفس خطوط العرض والطول ، ونفس الدرجة : فالجبلي لا يطيق القهر ويتطلع للحرية ، وللحكم الشعبي ، وهو فخور بنفسه وفظ ، ويحب الحرب ، في حين أن الرياح تجعل الناس مضطربين وقلقين .

لقد كان بودان ، من جهة أخرى ، أول من حَذَّرَ القارىء من تطبيق آلي لنظريته . وذكَر ، وقد أَلحَّ على ذلك من قبل في « المنهج » ، بأن الميول الطبيعية للشعوب لا تتضمن أي ضرورة ؛ وأن التربية (« التغذية ») والقوانين والأعراف لديها القوة على تغيير الطبيعة . وبالعكس فإن

(*) ونعرف مما سبق أن إبقراط ، ثم أرسطو من بعده ، قد تناولوا هذه المسألة .

الاسترخاء يمكن أن يفسد أجمل المواهب الفطرية . والدليل على ذلك ، الرومان « اللذين فقدوا كل أبهة وفضيلة آبائهم بسبب البطالة البليدة والجبن »(1) .

إلاّ أن هذا لا يمنع إجمالاً ، وبشكل موزون ، من أن تقولب التأثيرات المشار اليها طبيعة الشعوب الى حدٍّ ما ، لكي تُعنى بالمقام الأول ، بالمؤسسات السياسية ، أي بشكل « الشيء الهام » وتحقق بالضرورة « تكيفاً » ما معها . ذلك أن بعض المؤسسات التي تناسب شعباً ما قد يكون من شأنها أن تؤدي بشعب آخر لكارثة . إن الملكية الوراثية ، بدون أي شك ، هي الأفضل كثيراً في حد ذاتها ، بنظر بودان . ومع ذلك فإنه سيكون من الخطأ الشديد محاولة تبديل الدولة الشعبية للسويسريين والجريسونيين(Grisons) والجبليين الآخرين بالملكية : لأن الرعية ليست « معتادة » عليها . ونفس الأمر بالنسبة للشعوب الشمالية التي لا تستطيع أن تتحمل أن تنقاد « بالقوة » ، والتي يناسبها إما الدولة الشعبية ، أو على الأقل الملكية الانتخابية (المؤسفة في حد ذاتها ، برأي بودان) . أما فيما يتعلق بالملكية المحكومة بشكل منسجم ، والتي نعرف أن بودان يفضلها تماماً ، ويعتبرها النموذج للجمهورية « الجيدة التنظيم » ، فكيف نشك بأن الرعية الخاصة بها ، أي الشعب الذي تعبر طبيعته عن نفسها في مؤسسات من هذا النوع ، سيكون شعباً يسكن المناطق الوسطى ، ويكمن قدره في العلوم السياسية وفي سَنِّ القوانين لنفسه وللشعوب الأخرى ، وفي إقامة الجمهوريات وحكمها ؟(2) .

وهكذا نرى ، بالرغم من بعض الفوضى في التفاصيل ، أن كل شيء يتكرر في كتاب « الجمهورية » ، وأنه يتكرر بشكل أفضل بكثير مما نتصوره في الوهلة الأولى . وندرك بشكل خاص ، أن عزل نظرية السيادة عن نظرية طبيعة الشعوب (إن لم يكن معارضتهما مع بعض) سيكون عملاً لا منطقياً بحتاً . إن بودان يستحق مع ذلك أن يؤخذ عليه أنه لم يلحظ بنفسه صراحة الصلة بينهما ، في حين أن كل ما قاله عن الجمهورية الجيدة التنظيم لا يمكن أن يُفهم كلياً إلاّ على ضوء نظريته الانتروبولوجية ـ الجغرافية ، المسمّاة عادة (ولكن باختصار) بنظرية « المناخات » .

ومع هذا فإن إسم بودان يبقى ، قبل كل شيء ، وفوق كل شيء متصلاً بالمفهوم ، الأصلي والمهيمن ، للسيادة . صحيح أنه لم يدفع هذا المفهوم الى نهايته المنطقية . لكن هذا « النقص » يخفي ، بدون شك ، حكمة سامية ، تتجلى في أنّ بودان عرف كيف يكبح السيادة التشريعية المطلقة ، بالحق المطلق للاسرة وللملكية الخاصة . لقد جرى كل شيء كما لو أنه كان يحترم تأمين مستقبل الدولة القومية الفرنسية من خلال وضع الملك (على حد تعبير جـ. هـ. سباين) « على رأس التنظيم السياسي بأسره » ، وأنه ، في نفس الوقت ، كان يريد الاعلان عن اهتمام مساوٍ بمستقبل الحق والنظام والانسجام ، العزيز على البيتاغوريين وأفلاطون . لِنُصْغِ اليه وهو يبتهل ، في السطور الأخيرة ، من الجمهورية « لهذا الملكَ الكبير ، الخالد ، الوحيد ، الصافي ، الذي لا

(1) إقرأ : « الجمهورية » ـ الكتاب الخامس ـ الفصل الأول ـ ص : 663-701

(2) أنظر : « السطور الأخيرة من الفصل المخصص ليس للمناخات (كما يقال دوماً) وإنما « للميول الطبيعية للشعوب » . (ص : 701) .

يتجزأ ، المرتفع فوق العالم البدائي ، السماوي والواضح ، الذي يُوَحِّد الثلاثة مع بعض ، ويضيء بهاء جلالته وعذوبة الانسجام الإلهي في كل هذا العالم ، والذي يجب على الملك الحكيم على غراره ، أن يتكيف مع مملكته ويحكمها »(1) .

إننا لن نجد المنطق الرهيب للسيادة ، المدفوعة الى نهايتها ، إلاَّ بعد نحو ثلاثة أرباع القرن ، أي في عام1561 ، وذلك عند الانجليزي توماس هوبس ، في كتابه اللوفياثان .

لكن تطورات في الفكر السياسي كانت تجري ، خلال هذه المدة ، في فرنسا وغيرها من الدول الاوروبية . وهي تستحق الذكر (كما سنرى) .

(1) أنظر « الجمهورية » ـ ص : 1060 .

الفصل الرابع

بين بودان وهوبس

1 ـ في فرنسا : نحو الحكم المطلق الحقيقي

كان عهد هنري الرابع ، الملك الكبير والاستبدادي والطيب القلب ، حاسماً . فقد استطاع بحكمته كرجل دولة جعل من نفسه كاثوليكياً وأعطى البروتستانت الضمانات المنصوص عليها في مرسوم نانت(L'Edit de Nantes) ، أن يستأنف نتيجة لعودة السلام المدني ، مسيرة أسلافه نحو سلطة غير مقيدة بشرياً ،أو مقيدة بأقل قدر ممكن .

ولقد قام علماء القانون العام والفقهاء ، بعد بودان ـ حتى ممن كانوا بعيدين عن مشاطرته كل مفاهيمه ، وممن كانوا يؤكدون المفاهيم الخاصة بهم ـ بتقديم مساعدة قيّمة لملك فرنسا ، من خلال دعوتهم للسيادة المطلقة وغير المجزأة .

وقد تنافسوا في وضع صيغ مذهلة حول هذه السيادة المجسّدة في « الأمير » . فهذا غي كوكي (Guy Coquille) يقول : « إن الملك حاكم فرد ليس له في جلالته الملكية من شريك قط » . وهذا لواسيل(Loisel) يؤكد أنه : « إذا أراد الملك ، أراد القانون » . وهذا لواسو(Loyseau) يصرّح « بأن السيادة لا توجد قط إذا كان ينقصها شيء ما ، مثلما أن التاج لا يكون كذلك إن لم تكن دائرته كاملة » . وهكذا ومع تطور الأفكار المؤيدة أكثر فأكثر لوجود سلطة لا تُناقش للملك السيد ، محقق النظام والسلام ، والأب الحقيقي لرعاياه ، أخذ المطلب البوداني الخاص بضرورة موافقة الشعب على الضريبة من خلال صوت المجالس يتراجع للوراء . ويلاحظ لواسو بعد أن يشير إلى هذا المطلب ، بأن العكس هو الذي يحصل « حالياً » في أي مكان خارج فرنسا : فكيف والحالة هذه ، نشك بأن الملك ، في مملكة صافية وكاملة (إن كان هناك مملكة كهذه في العالم) ، مثل مملكة فرنسا ، لا يستطيع أن يستوفي الضرائب ، إن لم يكن لديه موارد أخرى ، بدون اللجوء للمجالس(1) ؟ .

لقد كانت الحرية المعترف بها للملك في الميدان المالي تتناسب تماماً مع مذهب الحق الإلهي الذي أخذ علماء القانون العام والفقهاء (الذين لم يعودوا في هذا يشكلون استمراراً لبودان)

---

(1) حول : غي كوكي وانطوان لواسيل وشارل لواسو ، أنظر : و.ف. تشارش ، المرجع السابق ذكره، ص : 290 و332 -333

يرددونه بكثرة وإلحاح .

وكصدى لفقهاء فيليب الجميل وخلفائه ، أعلن لواسل القاعدة الجوهرية القائلة : « بأن الملك لا يأخذ إلاّ من الله ، ومن السيف » . وبعبارة أخرى فإن النقل من الله الى الملك ، جندي الله ، هو نقل مباشر ، كما أن التبعية له هي تبعية مباشرة تتم بدون واسطة الشعب أوحتى الكنيسة ، وذلك بالرغم من احتفال الترسيم . وهذا ما اهتمت بتطويره وتبريره عدة مؤلفات يأتي في مقدمتها مؤلفات بيار دو بللوا(P. de Belloy)) « المدح الكاثـوليكي » (L'Apologie catholique) (في 1585) و« في سلطة الملك » (De l'autorité du Roi) (في 1587) : والكتاب الشهير (De regno et regali potestate) للاسكتلندي وليم باركلاي (W. Barclay) الدكتور في الحقوق من جامعة بورغ (Bourges) ، والاستاذ في بون . أ . موسّون (Pont-à-Mousson) ، الذي نشر كتابه في باريس ، في عام 1600 وأهداه لهنري الرابع . لقد كان إلتماس العون من مثل هذا المذهب ، يبدو ، حينذاك ، ملائماً ، إن لم يكن ضرورياً ، من أجل تجريد أي تمرد من المبررات الشرعية ، سواء على الصعيد البشري أم الديني ، ومن أجل أن يصبح القدح في الذات الملكية معادلاً للقدح في الذات الإلـهية . إن المساس بالملك كان كالمساس بالله ، الحَكَم الوحيد في السلوك الملكي . إن الملك لم يكن يستمد سلطته مطلقاً من يد البشر ، وإنما كان يستمدها « مباشرة من يد الله الخالد » . وعندما كان يطلب الطاعة ، فإنما كان يفعل ذلك باسم الله لا باسم الشعب قط . لقد كان الملك يعطي الأوامر استناداً على حق الله الذي انتخبه مباشرة . فبأي حق يناقش الشعب ، أو المجالس الناطقة باسمه ، هذه الأوامر ؟ »(1) .

لقد كان لمذهب الحق الإلـهي هذا ، على الصعيد السياسي ـ الديني ، حداً غاليكانياً بالتأكيد ، ومضاداً للنزعة البابوية المتطرفة (ولنتذكر ردود فعل الخوري جان بوشيه ، عضو الرابطة الكاثوليكية ، والتحالف الظرفي بين الكاثوليك المناهضين للملكية وبين اليسوعيين الكبار من أمثال بللارمان وماريانا الذي ستُوضّح أفكاره فيما بعد !) . إن التعبير الأكثر دلالة عن هذه النزعة الغاليكانية (*) ، وعن عدم الثقة المتأصلة تجاه روما نصادفه في مقطع مشهور من تقرير الطبقة الثالثة لاجتماع مجلس الطبقات العامة المنعقد في عام 1614 ـ وهو الاجتماع الأخير لهذا المجلس قبل عام 1789 ـ . فلقد طلبت الطبقة الثالثة في

مقدمة تقريرها « التوسل للملك أن يقرر في اجتماع مجالسه القانون الأساسي للمملكة ، الذي سيكون مصاناً ومعلوماً لدى الجميع . فهو (الملك) المعترف به

(*) الغاليكانية (Gallicanisme) مذهب يهتم بالدفاع عن حصانات أو حريات كنيسة فرنسا تجاه الكرسي البابوي . وذلك في الوقت الذي يبقى فيه متعلقاً بإخلاص بالعقيدة الكاثوليكية . (المترجم) .

(1) تشارش : المرجع السابق : ص : 317

ـ حول دو بللوا : أنظر = تشارش ـ ص : 265-266

وكلود كوللوت (Claude COLLOT) ـ « المدرسة المذهبية للقانون العام في بون ـ أ ـ موسون » (L'Ecole doctrinale de droit public de Pont-à-Mousson) ـ باريس ـ منشورات L.G.D.J. 1965 ـ ص : 29-30

كسيد في دولته ، والذي لا يستمد تاجه إلاّ من الله وحده . وليس هناك من قوة على الأرض ، روحية كانت أم زمنية ، تتمتع بأي حق على مملكته ، وتستطيع حرمان ملوكنا المقدسين ، أو إعفاء رعاياهم ، لأي سبب أو حجة كانت ، من الوفاء والطاعة الواجبة عليهم للملوك »(1) .

لقد استُبعِدَ هذا المقطع الذي كان يترجم بقوة الغاليكانية العميقة للطبقة الثالثة الفرنسية (ولا سيما بين أناس اللباس (Les gens de robe) بأمر ملكي نتيجة لضغط الاكليروس . لكنه انتصر في الواقع بالرغم من رفضه رسمياً . فلقد رأينا البروتستانت الفرنسيين أثناء انعقاد مجمعهم الكنسي القومي في فيتري(Vitré) (عام 1617) ، يعلنون ، بالاستناد على المذاهب السياسية الأصلية للاصلاح ، أنهم هم أيضاً ، مثل الكاثوليك الغاليكانيين ، يتمسكون بحزم بالصلة المباشرة للسلطة الملكية بالله (« بين الله والملك لا يوجد أي نقطة أو وسط ») ، وأن الشك بهذه الحقيقة يعتبر نوعاً من « الهرطقة » بالنسبة لهم . لقد أصبح المقطع المشهور « القانون الأساسي » ، بالفعل ، للآراء الفرنسية ، غداة هزيمته الرسمية . إن ريشيليو(Richelieu) ، الكاردينال ، ولكن كاردينال الدولة ، لن ينسى أن يلح على هذه النقطة بقوله : « إن كل عالم لاهوت صالح يجب أن يعرف أن الملك يستمد تاجه ، والسلطة الزمنية في دولته ، من الله وحده »(2) . لكن الكاردينال يحذر ، بلا شك ، لويس الثالث عشر في « الوصية السياسية » (Testament politique) من مبالغات « رجال القصر الذين يقيسون عادة قوة الملك بشكل التاج الذي ليس له نهاية قط ، لأنه دائري » ، ويعترف بواجب الأمراء في تقديم الطاعة الكاملة لمراسيم الكنيسة المقدسة ، فيما يتعلق بالقوة الروحية ، وفي الحفاظ على شرف البابوات ، باعتبارهم خلفاءً للقديس بطرس ونواباً ليسوع المسيح . لكنه يوضح بقوة بأنه إذا أراد هؤلاء مَدَّ قوتهم الى ما وراء حدودها ، فإنه ليس على الأمراء أن يستسلموا لمشاريعهم . ويُحذِّر ريشيليو لويس الثالث عشر ، مرة أخرى ، بالمقابل ، من أولئك الذين يجعلون من أنفسهم أنصاراً لروما ، ويغالون في الحماس العلني لها : إن احترام تاج البابا يجب أن لا يضر بواجب الملك السيد في الحفاظ على قوة تاجه .

إن هذه الوثيقة المشهورة ، « الوصية السياسية » ، تشهد على أننا كنّا ، بصفة عامة ، في عهد ريشيليو ولويس الثالث عشر أمام عملية تحضير للأفكار التي رعاها هنري الرابع أو طبقها . إن من الواجب أن نقرأ هذه الصفحات ذات السمو ، وأحياناً ذات الشراسة الرائعة من أجل أن نستنشق منها روح الدولة القومية والسيدة المجسّدة بملكها ، والقائمة على تسلسل صارم للطبقات الثلاث ، والتي لا تنتسب للعقل الكلاسيكي بأقل مما تنتسب للعدالة والله . وذلك في الوقت الذي

---

(1) أ. لومير(Al .Lemaire) : « القوانين الأساسية للملكية الفرنسية حسب منظري النظام القديم » (Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'Ancien Régime) ـ باريس ـ منشورات Footemoing ـ 1907 ـ ص : 121-122

(2) أنظر : جـ. لاكور ـ غايي(G. Lacour-Gayet) ـ « التربية السياسية للويس الرابع عشر » (L'éducation politique de Louis XIV) باريس ـ منشورات Hachette ـ 1898

تحفظ فيه حقوق مصلحة الدولة[1] .

إن نفس هذه الروح ، المنسابة في « قالب حقوقي » ، تطبع كتاب « في سيادة الملك » (De la souveraineté du Roy) لكاردان لو بري (Cardin le Bret) ، مستشار الدولة، المنشور في عام 1632 ، أي قبل وفاة ريشيليو بعشر سنوات ، والذي استطاع مؤلفه أن يقول أنه أنفق كل حياته في الدفاع عن حقوق الملك السيد . إن هذا الكتاب له دلالة هامة ، نظراً لأنه يكشف ، بالرغم من اعتدال أساسه الفكري ، عن الطريق التي قُطِعَتْ منذ بودان ، والمفتوحة أمام الحكم المطلق الحقيقي . فهو يقرن صراحة السيادة البودانية والمذهب الغاليكاني في الحق الإلهي . ويعتبر لوبري أن السيادة الكاملة والمكتملة لا تخضع إلاّ لله وحده ولقوانينه ، ولا تقبل التجزئة ، مثلها مثل النقطة في الهندسة . ويسخر (كغاليكاني صالح) قائلاً : « إنها لمضحكة كل تلك التفسيرات التي تعتبر الترسيم الملكي نوعاً من الانتخاب أو العقد ، بالمعنى الذي تعطيه نظريات العصور الوسطى لهذين التعبيرين . إن الملك يستمد سلطته من الله وحده (إنه مقدس وممسوح ـ كما يكتب لوبري في مكان آخر ـ « ليس بزيت مشترك وأرضي ، وإنما بسائل إلهي منقول من السماء ») . إن الله هو الذي ينقل الممالك من أسرة لأخرى . وعلى كلٍ فإن التجربة تثبت أن استلام مُلكٍ من يد الله هو أكثر أماناً من استلامه من يد البشر . لهذا فإن من غير المتصور توقع مراقبة بشرية للسلطة الملكية ، بواسطة مؤسسات وضعية : إنَّ هذا سيكون انتهاكاً للحرمات ، لأن كل شيء ، باستثناء الظلم والعار ، مسموح به لمن يُعتبر « خادماً للسلطة السيدة لله » . ويتبع هذا أن الملوك غير مضطرين لتقديم « أي خضوع » لأية قوة على الأرض : الأمر الذي يستبعد كل ادعاء للامبراطور ، بالطبع ، ولكن أيضاً كل تدخل للبابا في الشؤون الزمنية ، حيث يعتبر الملك وحده « جندي الله » . وهنا تتأكد مرة أخرى الصلة الحميمة بين نظرية السيادة التي قال بها بودان وعكّرها خلفاؤه ، والاستقلال القومي[2] .

هل كان من الواجب حقيقة أن يكون الحكم المطلق ، الحقيقي ، المتصلب ، ثمناً لهذا الاستقلال ولهذه السيادة ؟ إن إسهام لوبري ، يبقى مع هذا ، وبالرغم من أهميته ، عبارة عن مرحلة إنتقالية . إن هذه « القوة السامية » ، التي هي السيادة ، تصطدم عنده أيضاً ، وكما عند بودان ، بحقوق المِلكية . فهو يرفض الفكرة القائلة بأن الملك السيد هو وحده المالك ، أما رعاياه فلا يملكون أموالهم إلاّ بصفة مؤقتة وانتفاعية . لكنه يعطي ، نظراً لاهتمامه الحماسي بالسلامة العامة ، لهذا السيد حقوقاً غير مألوفة على المواريث الخاصة ، مستنداً في ذلك لضرورات الدولة . كما تتبين لديه بعض الاندماج بين السيادة وبين الحقوق الارثية . أما فيما يتعلق بالطابع الأساسي

---

(1) « الوصية السياسية للكاردينال ريشليو » (Testament politique du cardinal de Richelieu) طبعة نقدية مع مقدمة وحواشي للويس اندريه (L. André) وتصدير لليون نويل (L. Noël) ـ باريس ـ منشورات Laffont ـ 1947 ـ ص : 202-203

(2) أنظر : جـ. بيكو (G. Picot) ـ « كاردان لوبري ومذهب السيادة » (Cardin Le Bret et la doctrine de la souveraineté) نانسي (Nancy) 1948.

للحكم المطلق الحقيقي ، والذي يتجلى في التماثل بين شخص الملك السيد والدولة (والذي يمكن أن نجده كبذرة وبذرة فقط لدى لواسو) فإنه لا يشكل موضوعاً لتأكيد قاطع وثابت لدى لوبري[1] .

إلاّ أن ما لا يمكن وضعه موضع الشك في فرنسا حينذاك ، هو الانطلاق الذي لا يُقهر للحكم المطلق ذي الحق الإلـهي ؛ وقوة الشعور بالاستقلال القومي المرتبط بالسيادة ؛ والرؤية العميقة الجذور الملازمة لذلك الشعور ، إزاء كل ادعاء للبابا بالتدخل في الشؤون الفرنسية . إن كل هذه العناصر المترابطة تفسر العداء النضالي لبرلمان باريس ، القلمة الغاليكانية (والتمثيلية جداً) تجاه اليسوعيين الكبار الذين قادوا ما يُسمى بالاصلاح ـ المضاد .

2 ـ اليسوعيون : السلطة غير المباشرة وحق المقاومة

وهم : بللارمان(Bellarmin) الايطالي ، وماريانا(Mariana) وسواريز(Suarez) الاسبانيان .

بللارمان =(1542- 1621)

يعتبر الكاردينال روبرت بللارمان ، مجادلاً مشهوراً كان الاصلاحيون يخشونه كثيراً ، وكان يوصف « بمطرقة المراطقة » . فلقد جدد شباب الجدل القديم بين السلطتين الروحية والزمنية ، والنزاع الوسيطي الخامد ، ولكن الذي لم ينطفىء ، بين السيفين ، وذلك بعد تكييفه مع روح العصر والظروف (المناهضون للملكية والرابطة) . إنه لم يخترع شيئاً . فلقد كان عالم اللاهوت السالنكي فرنسوا دي فيتوريا(François de Vitoria) ، الدومينيكاني الكبير ، قد دافع في كتابه (Relectiones) (المؤلف في 1530 تقريباً) عن الفكرة القائلة بالسلطة غير المباشرة للبابوية على السلطة الزمنية للملوك : هذه الفكرة ، الوسط بين متطرفين ، التي لم تثر أي عاصفة بالرغم من النتائج المضادة للحق الملكي التي استخلصها فيتوريا منها في حالة التهديد الخطير للغايات الروحية[2] . لقد برز الكاردينال بللارمان في جو الضجة السياسية ـ الدينية والمجادلات الانفعالية التي نُشِرَ فيها مؤلفاته ، كفقيه بارز للكاثوليكية « البابوية المتطرفة » ، من خلال دعمه وتوضيحه برباطة جأش، لنفس الفكرة ، القريبة جداً من فكرة القديس توما .

إن البابا (كما يُبشر بللارمان في كتابه (De Potestate summi pontificis in rebus temporalibus) المنشور في كولونيا ، عام 1610 ، كجواب على كتاب (De regno) لباركلاي) لا يملك ولاية قضائية على الأمور الزمنية إلاّ بشكل ثانوي ، وغير مباشر . إنّ الأمور الروحية فقط هي التي تخضع له بشكل خاص ، ولذاتها . أما الأمور الأخرى فلا تخضع له ، بطريقة خاصة جداً وغير اعتيادية ، إلاّ عندما تصبح السلطة الزمنية عقبة أمام خلاص النفوس . وهكذا يمكن للروح ، العنصر الاكثر نبلاً ، أن يأتي ليمارس سلطته على الجسد ، بالمقدار الذي تتطلبه غايته الخاصة ، وذلك

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 117 وما بعدها

(2) ـ ب . ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 467

من خلال قمع ومعاقبة هذا الجسد ، وفرض تضحيات قاسية عليه . وبما أن الغايات تعتبر خاضعة لبعضها ، فإن السلطة التي تقابلها هي أيضاً كذلك : فالسلطة الزمنية إذا شردت في الميدان الروحي ، يجب أن تُعاد للطريق المستقيم من قبل السلطة المكلفة بالغاية السامية .

وينتج عن هذا أن البابا ، باستعماله لكل الترتيبات الملائمة ، وبعد كل التحذيرات اللازمة ، يمكنه أن يذهب تدريجياً لحد عزل الملك من أجل سبب عادل ، وحل رعاياه من كل ولاء (ويضيف المؤلف ، بطريقة انجازية إن « القتل » يعود « لآخرين » غير الاكليروس) .

وضمن إطار أفكار ذلك العصر ، كان السؤال المتعلق بشرعية عزل الملوك المرطقيين ، يتصل الى حد ما بالسؤال المتعلق بشرعية قتل الطاغية . ففي تلك السنة (1610) التي ظهر فيها كتاب بللارمان أنهت طعنة رفاياك (Ravaillac) في 14 أيار حياة هنري الرابع : « ضحية تجدد الدعاية لقتل الطاغية »(1) .. الأمر الذي أدى للحكم على كتاب (De potestate) بأن يحرق بيد الجلاد ، في 26 تشرين الثاني التالي . وقد أصابت نفس الادانة ، التي أعلنها برلمان باريس نفسه ، في 8 حزيران ، كتاباً آخر أكثر شهرة أيضاً هو كتاب اليسوعي الاسباني خوان دي ماريانا ، وعنوانه (De rege et regis institutione) ، المنشور في توليدو (Tolède) ، في 1599 ، والذي أعيد نشره ، في 1605 ، في مايَنس (Mayence) .

خوان دي ماريانا (1535 - 1624)

ألّف ماريانا ، الانساني ذو المرتبة الرفيعة والفقيه والمبشر ذو الشهرة الكبيرة ، ومؤلف الكتاب الضخم المأثور « تاريخ اسبانيا » (Histoire d'Espagne) الذي كُتِبَ في البداية باللاتينية ، كتاب (De Rege) وسط مناظر توليدو الهادئة . وكان الكتاب بالأساس بحثاً ذا نفس ايرسمي ، موضوعه تربية الأمير فيليب ، الذي سيصبح الملك فيليب الثالث .

ويبدأ المؤلف كتابه بفحص أصل السلطة السياسية . ويبين لماذا وكيف دُفِعَ الانسان للخروج من الحالة الطبيعية البدائية : لقد أسَّس الانسان الضعيف العاري ، الذي لا يملك وسائل للدفاع عن نفسه ، والذي يحتاج لمساعدة الغير ، جماعة منظمة ، أو مجتمع وزوّد نفسه ، بنفس الوقت ، بحكومة أسندها لفرد واحد ، هو الحكيم أو الكاهن ، أو ، باختصار ، الملك . إن السلطة الشرعية ، (والسلطة الملكية هي سلطة شرعية) تدين إذن بوجودها للمواطنين أنفسهم بقدر ما تدين لارادة الله . فإرادتهم هي التي خلقت الملك ، على الصعيد الأرضي . إنَّ الملك لا يكون فوق هؤلاء إذا نظرنا إليهم كمجموع ، وإنما هو فقط أعلى من كل واحد منهم على انفراد . كما أن الملك لا يعتبر أيضاً أعلى من القوانين الأساسية التي من غير المسموح له أن يعدلها ، إلاّ إذا تَمَّ ذلك

---

(1) أنظر : معجم علم اللاهوت الكاثوليكي (Dictionnaire de Théologie catholique) ـ مقالة بللارمان لـ . ب . اكس . لوباشوليه (P. X. Le Bachelet) ـ

ـ غونتر لوي (Guenter LEWY) ـ « دراسة في الفلسفة السياسية لخوان دو ماريانا » (A Study of the political philosophy of juan de Mariana) ـ جنيف ـ منشورات Droz - 1960 ـ ص : 134

بالموافقة « الجلية والاجماعية » للجماعة(1) .

أي إهتمام دقيق يسيطر على ماريانا ، ويلهمه ، في كل هذا ؟.إنه ظاهرياً الاهتمام باصلاح وتجديد شباب الدستورية الوسيطية في اسبانيا ، وذلك بانتعاش الحريات القديمة ، ولا سيما الحصانات الاقليمية ؛ وبفرض احترام التقاليد والامتيازات الخاص بالكورتيس(Cortès) أو مجالس المملكة ، الحراس السامين للقوانين ، والممثلين المؤهلين للارادة التي خلقت الملك ، على السلطة الملكية .

ويجب بالتأكيد أن نضيف إلى هذا الاهتمام ، ولكن بدون تناقض ، إهتمامات ذات طابع ديني ، اكليروسي ـ من الصعب جداً حصرها . فماريانا يطالب بوجود تداخل قوي « اكليروسي » بين الكنيسة والدولة ، وبنظام قانوني أكثر اعتباراً للاساقفة « أمراء الجمهورية » . وهو يفضل أن يرى حول التاج أعضاء بارزين من الاكليروس أكثر مما يوجد هناك من أشخاص فاسدين » . ويطالب أخيراً بالسلطة العليا للبابا في القضايا الروحية ، وبخضوع الأمراء المسيحيين لحكمه فيما يتعلق بهذه القضايا(2) .

لكن من غير المطروح أبداً لدى المؤلِّف ، وجود سلطة ولو غير مباشرة ، للبابا على السلطة الزمنية . إن من غير الممكن ، بالحقيقة ، الايحاء بأن فكرة : تيوقراطية مبطَّنة كانت تتخفى لديه ، كما لدى غيره من كبار اليسوعيين ، تحت مذهب السيادة الشعبية . وبالعكس فإن أكثر من معلق قد ذهل بالطابع الزمني للمحاكمات العقلية لماريانا . وقد رفض أكثر من واحد منهم أن يرى فيه يسوعياً « نموذجياً » (أو « عضواً متأخراً في الرابطة الكاثوليكية » أو أنه « آخر المناهضين الكاثوليك للملكية ») . وقد اعتبر أكثر من معلق بأن كتاب(De Rege) لم يكن في النهاية أبداً رسالة في الاصلاح ـ المضاد .

لقد كان مذكرة بارزة ودموية . لماذا دموية ؟.بسبب التبرير الذي نجده فيه لقتل الطاغية .

إنّ علينا أنْ نتابع هنا فكر مؤلِّفٍ كان قد تعلق بمهمة استخلاص الأسس الوسيطية الخاصة بتحديد السلطة ، وذلك لمنع كل تهديد بالطغيان . الأمر الذي كان يتضمن البدء بابراز التمييز التقليدي بين الملك صاحب السلطة العادلة ، والطاغية : فالأول يمارس باعتدال ملحوظ السلطة ، كما تلقاها من رعاياه . ويحرص على أن يحصل على موافقتهم من البداية للنهاية . أما الثاني فيغرق في العيوب والفسق والقساوة . ولا يفكر إلاَّ باستعمال الحد الأقصى من السلطة ، بعيداً عن كل قاعدة . إن نفس الاهتمام ، ونفس الغاية كانت تتضمن بالتالي أن يعلن المؤلِّف حق الشعب بالتخلص من ملك شرعي أصبح طاغية ، ويبين كيف ينبغي فعل ذلك .

إلاَّ أنَّ ماريانا لا يعد فقط في تاريخ إسبانيا أكثر من سابقة ، لأن اغتيال هنري الثالث ، في فرنسا ، على يد الراهب جاك كليمنت ، يجلب له برهاناً ساطعاً على هشاشة السلطة التي فقدت

---

(1) أنظر = ب . ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 549 وما بعدها .

(2) أنظر لوي ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 82 ، وميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 556-560

احترام رعاياها . إن ماريانا يدين بشهرته الواضحة للمدح المؤثر ، الذي نجده في كتاب (De Rege) ، للراهب الشاب ذي الروح البسيطة والجسم الضعيف ، ولكن الذي كانت « تقويه فضيلة أسمى » ، والذي رأى فيه أكثر من واحد « الشرف الخالد للغال » [*] .

وبعد هذا يناقش المؤَلِّف بهدوء ما لهذه الأعمال وما عليها ، دون أن يخفي المساوىء والأخطار التي تتضمنها . لكن تعاطفه مع قضية الشعب ، الذي يجب حمايته من شرور الطاغية التي أصبحت مفرطة ، يتغلب . لا سيما وأن ماريانا يعطي للمذهب قيمة وقائية كبيرة . فهذا المذهب يمكنه أن يساهم في إقناع الملوك بأن سلطة الشعب ، في مجموعها ، هي أعلى من سلطة فرد واحد . كما يمكنه أن يردعهم عن الاصغاء للمدّاحين ، وعن ترك أنفسهم ينقادون مع عيوبهم الخاصة [1] .

لقد عرفنا سابقاً أنه على إثر خبر اغتيال هنري الرابع في فرنسا ، أصدر برلمان باريس في 8 حزيران 1610 ، قراراً بإحراق (De Rege) الذي نبش بدون انتظار ، وسُلِّمَ في نفس اليوم للجلاد لكي « ينتهي كرماد أمام كنيسة نوتردام » . . .

وبعد أربع سنوات ، وبالضبط في 26 حزيران 1614 ، جاء دور كتاب (Defensio Fidei) للّيسوعي فرانسيسكو سواريز ، المنشور في كويمبر (Coimbre) في 1613 .

فرنسيسكو سواريز 1548 - 1617

يعتبر سواريز من أكبر أتباع القديس توما . إنّه لاهوتي سكولاستيكي بارز ، وفيلسوف عميق في الحقوق . وقد نشر في السابق ، في 1612 ، كتاب (De legibus ac Deo legislatore) الذي كان يُدَرِّس مضمونه في كويمبر لمدة سنتين .

وقد عالج هذا الكتاب ، من بين مسائل أخرى ، قضايا المجتمع والدولة والسيادة ، وهدف الحكم والتشريع ، والقانون الدولي ،

إن الطبيعة المستقيمة للانسان ، الحيوان الاجتماعي ، تميل (كما نقرأ فيه) للحياة المشتركة . فمن الطبيعي بالنسبة له أن يؤسس دولة ، تُعتبر الجماعة الوحيدة القادرة على إشباع حاجاته المتعددة : وهذا التأسيس للدولة يعتبر « مطلوباً من أجل كماله ، ليس بشكل خارجي وبالصدفة » . وهو يتم بالموافقة المشتركة (Consensus) التي تخلق بين المواطنين رابطة أخلاقية ، وتجعل منهم جسماً سياسياً مجازياً (Corpus politicum mysticum) .

إن كل جماعة أو مجتمع كامل (والدولة هي كذلك) يتضمن سلطة تحكمه ، وتكون مكلفة بالبحث عن الخير المشترك ، والسهر عليه : إنها القوة العامة أو السيدة . ويمكن التعرف عليها من خلال قدرتها على نشر القانون . إن مما يتفق مع العقل الطبيعي القول بأنّ الله عندما أراد أن يكون هناك نظام إجتماعي أراد أن يتوفر له شروط : فهو لم يكن يستطيع أن يدع المجتمع البشري فاقداً

(*) كلمات انتقت في طبعة ماينس في عام 1605 .

(1) لوي - المرجع السابق ذكره - ص : 134

للقوة الضرورية لحفظه . وفي هذا الصدد ، فإن الأمراء المسيحيين لا يختلفون عن أسلافهم الوثنيين .

لكن أين تكمن هذه القوة السيدة لدى بعض الناس أو لدى الكل ؟. إن الناس نظراً لأنهم ولدوا أحراراً (يجيب سواريز) فإن أي واحد منهم ليس له طبيعياً ولاية قضائية على الآخر . وبالتالي فإن الله لم يستطع إعطاء السيادة لأي شخص بشكل خاص مباشرة وبلا واسطة . إن السيادة تكمن ، حسب الطبيعة الحقيقية للأشياء ، في مجموع البشر ، أي في الجماعة . والأمر يعود لهذه الجماعة في أن تختار بحرية شكلاً محدداً للحكم ، وأن تعين الرئيس أو الرؤساء عن طريق تفويض السيادة . إن التطبيق النوعي للحق الطبيعي ذي المصدر الإلهي ، الذي يريد السلطة ، يخضع للاختيار البشري . إن نظماً متنوعة جداً يمكن بالتالي تصورها إنطلاقاً من التفويض الأصلي .

إلاّ أن هذا لا يمنع من أن تكون الملكية القائمة على أساس الحق الإنساني هذا ، هي أفضل نظام ، بنظر سواريز . وهناك نقطتان هامتان تنبغي الاشارة لهما . الأولى هي أن الجماعة ، بعد أن تكون قد فوضت السيادة الى ملك ، وفق بعض الشكليات ، لا تستطيع بعد ذلك أن تستعيدها ثانية . إن هذا سيكون « إغتصاباً » . والثانية هي أنه على إثر هذا التفويض ، يصبح الملك « سامياً في المملكة » ، التي عليه ، مع ذلك ، أن يحافظ عليها . إنه الآن ، وفي نفس الوقت ، خادم الدولة والجماعة بواسطة الاختيار البشري ، وخادم الله ، لأن السلطة من الله ، ولأن الله أراد أن تفوض السلطة له . وهكذا تتجرد المملكة من حريتها الأصلية لفائدة الملك . ويكتسب هذا الملك القوة السيدة بشكل مِلكية حقيقية لا يمكن حرمانه منها (إلاّ فيما عدا بعض الافتراضات الاستثنائية ، ومنها حالة الطغيان) .

لكن الملك لا يحتفظ بهذه القوة إلاّ بالنسبة « للنقاط التي من أجلها تلقاها » .- فليس لديه الحق بأن يضيف اليها شيئاً . إن الجماعة لها الحق بالسهر على استعماله لهذه القوة . فهو لا يستطيع أن يستعملها إلاّ من أجل تحقيق سعادة سياسية حقيقية ، أو بعبارة أخرى ، من أجل الخير المشترك الذي تتمثل غايته الخاصة « والسامية » ، بتوفيره لأولئك الذين يحكمهم ، وذلك من خلال التشريع قبل كل شيء . لأن التشريع يستمد مبدأه الأول من الخير المشترك . إن الملك يصبح طاغية ، ليس عندما يمارس سلطته بشكل سيد وبلا منازع ، وإنما عندما يحكم ضد هذا الخير ، وهذه السعادة(1) .

ولا تغيب مسألة جماعة الدول أو الأمم عن بال فقيه كويمبر الكبير . فقد كان اللاهوتي السالمنكي فرانسوا دي فيتوريا قد أرسى في السابق قواعد القانون الدولي ، عندما رأى في العالم « جمهورية واحدة » (بمعنى ما) ؛ واستخلص نتائج هامة مما كان يُسَمِّيه « الحق الطبيعي في المجتمع والاتصال » بين البشر ، إن سواريز ، في الوقت الذي يستبعد فيه فكرة وجود جسم سياسي واحد للبشرية ، أي دولة عالمية أو « قوة شاملة » ، يتمسك بفكرة وجود نظام حقوقي([illegible]) من

---

(1) مستارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 617-660

شأنه تقريب الاجسام السياسية المختلفة التي ينقسم العالم اليها ، وتأمين قيام مساعدة وعدالة وسلام فيما بينها ، من أجل تحقيق أكبر قدر من الرفاهية العالمية . (إن هذا الأمر يأخذ بالحسبان واقع أن كلاً من هذه الأجسام يُعتبر ، بالرغم من كونه سيداً ، « عضواً » ، بشكل ما في هذه الرابطة التي تمتد لتشمل الجنس البشري » ؛ وأنه لا يمكن أن يكفي نفسه مطلقاً وهو منعزل)(1) .

أما كتاب (Defensio Fidei) فله طابع مغاير كلياً لكتاب (De legibus) . فلقد نشر في عام 1613 بمناسبة الجدل الذي أثارته القضية المعروفة بقضية يمين الاخلاص بين جاك الأول ، ملك انجلترة ، والكنيسة الكاثوليكية . إنه مؤلَّفٌ جدلٍ حامٍ ومرتفعٍ يستهدف دَحْضَ ملكٍ . . .

لقد كرَّرَ الكتاب وطَوَّرَ أفكاراً قيلت سابقاً . فَمَجَّدَ تفوق الكنيسة الكلية على الدول الخاصة ؛ وأتى بصياغة نهائية للمذهب السلطة غير المباشرة ، وكذلك للمذهب حق المقاومة ، بما في ذلك قتل الطاغية . . كما قدَّم حججاً كثيرة للكاثوليك الانجليز لكي لا يؤدوا يميناً (له أصداء لوثرية) كان يُعظِّم ، بطريقة غير مقبولة بالنسبة لروما ، شخص الملك وقوته السيدة . وكان بلّلارمان قد فتح النار ، منذ 1607 ، فأجاب عليه جاك الأول ، في البدء باسم مستعار ، ثم باسمه في عام 1609 . وقد تَوَّجَ سواريز ، بتدخله ، بما له من سلطة الفقيه البارز ، ضد « كتاب الملك » ، جدلاً مسموماً كان ينشر الاضطراب في الضمائر . لقد آن الأوان حقيقة لتوضيح علاقات هذين المجتمعين « الكاملين » ، الكنيسة والدولة ، وتعيين الحدود الدقيقة للطاعة الواجبة للملوك(2) .

إن اعتبار المجتمع المدني ، أي الدولة ، مجتمعاً كاملاً في نظامه ، لم يكن أمراً مستبعداً . كما لم يكن مستبعداً كذلك اعتبار أن الكنيسة أقيمت من قبل الله كمجتمع كامل آخر ، تبعاً لغايتها الخاصة « كجسم مجازي كامل وواحد ، وكمملكة واحدة منتشرة في العالم» ؛ وأن الفروق النوعية بين المجتمعين تبرز تفوق الكنيسة . الكنيسة الثابتة ، في وجه السلطات البشرية المتغيرة . المكرَّسة لغايات روحية وما فوق طبيعية ، في وجه المجتمع المدني المحصور بأسره ضمن الصعيد الطبيعي . الشاملة ، في وجه السلطات البشرية الخاصة ، التي ليس من المقدر لها أن تتحول الى دولة عالمية واحدة . والوحيدة التي لها الحق ، أخيراً ، بالادعاء بأصل إلهي مباشر ، وبالقول بأن الحكم البابوي يقوم على تأسيس إلهي خاص ، بينما تقوم الحكومات الزمنية على تأسيس حقوقي بشري بحت (يركز عليه سواريز عن قصد) .

ومع ذلك فإن خضوع سلطة لأخرى يمكن أن يكون (برأي سواريز) إما مباشراً أو غير مباشر . وهو لا يكون إلاَّ غير مباشر عندما يَنْشىء فقط عن غاية أكثر نبلاً ، ويستند لسلطة أعلى وأكثر جودة . وهكذا فإن طبيعة تفوق الكنيسة على الملوك الزمنيين لا تبرر تدخل رئيسها ، البابا ، في الشؤ ون الزمنية إلاَّ بطريقة غير مباشرة ، وتبعاً للنظام الروحي بشكل حصري . إن هذه السلطة غير المباشرة تسمح بمنع السلطة المدنية من أن تهدد ، بقوانينها ، خلاص النفوس ، ومن أن تعرقل سير

---

(1) حول فيتوريا ـ أنظر ـ ميسنارد ـ ص : 4569 وما بعدها

(2) المرجع السابق ـ ص : 639-644

المؤسسات الاكليروسية . إن هذه السلطة ليست فقط توجيهية ، وإنما هي إكراهية أيضاً : أو بعبارة أخرى ، إنها لا تكتفي بتوجيه الأمراء المسيحيين بأوامرها ، بل إنها تستطيع أيضاً إكراههم بجزاءاتها التي تصل « لحد العزل ، إن اقتضت الحاجة ذلك » .

إن مسألة الجزاءات والعزل تشكل عقدة الجدل ، كما يشير لذلك سواريز(1) . وهي لا تنفصل عن مسألة حق المقاومة ، بما في ذلك قتل الطاغية . إن يمين الاخلاص ، الذي يطالب به ملك طاغية بدون حق ، حسب منظور لاهوتي كويمبر ، يتضمن بعض الصيغ ـ التي كان سواريز يرى أنه لا يمكن السكوت عنها ـ التي ترفض الجزاءات التي يمكن أن تطال السلطة الزمنية المدانة لمجد الله والبشر . لقد كان جاك الأول يعتزم بشكل خاص أن يدحر المذهب القائل بأن الأمراء المحرومين أو المجردين من حقوقهم من قِبَلِ البابا « يمكن أن يعزلوا أو يقتلوا على يد رعاياهم أو غيرهم » . وكان يرى في هذا المذهب نوعاً من الكفر والهرطقة . إن سواريز يستمد من هذا العزم حجة ليكتب حول شرعية قتل الطاغية ، أكثر العروض قوة وتعليلاً . وهو يأخذ فيه ثانية بالتمييز التقليدي بين الطاغية « بالأصل » والطاغية بالممارسة ، ويستعرض مختلف الافتراضات ، ويكرر التوضيحات والتحفظات قبل أن يصل للنتائج التالية :

« إن أي شخص عادي لا يستطيع ، من حيث المبدأ ، قتل الطاغية بدون توكيل عام . لكن أي شخص يستطيع أن يعتبر أنه تلقى ضمنياً مثل هذا التوكيل ، إذا كان الأمر يتعلق بطاغية « بالأصل » . أما إذا كان الأمر يتعلق بطاغية « بالممارسة » أي بملك شرعي تحول حكمه الى حكم فاسد ، وقام الشعب بعزله بالطرق الدستورية ، وبناء على موافقة البابا ، أو قام البابا نفسه بحرمانه وعزله باعتباره هرطقياً فإن الشخص العادي يحتاج ، لكي يكون على حق في قيامه بعملية القتل ، الى توكيل صريح يجعل منه أداة السلطة»(2) .

إننا ندرك لدى قراءة كتاب «Defensio» (الذي تَمَّ إحراقه بسرعة) أسباب الهيجان الأسود للملك الانجليزي ، المجادِل المتهور في القضايا اللاهوتية ـ السياسية . ونفهم لماذا أراد أن يرى في اليسوعيين ، حسب تعبيره الاحتقاري ، « طهريين ـ بابويين » .

إن من المناسب الآن أن ننتقل من إسبانيا الاصلاح ـ المضاد الى أراضي الاصلاح ، أي الى ألمانيا والبلاد المنخفضة ، لنلتقي فيها بالتوسيوس وغروتيوس الفقيهين من الطراز الأول ، ثم الى إنجلترة ، فيما بعد ، حيث بقي الدين والسياسة ممتزجين بعضهما ببعض بشكل معقد ومأساوي (أكثر من أي مكان آخر في أوروبا) .

3 ـ التوسيوس (1557 ؟-1638) أو الديمقراطية التجمعية

في عام 1603 ظهر في هربورن (Herborn) ، بمقاطعة ناسو (Nassau) ، مؤلَّف كبير عنوانه :

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 646-652

(2) . لوي ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 135-136

« السياسة المنهجية » . . . «Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata» . وكان مؤلفه شخص من منطقة ريتانيا الوستفالية ، اسمه جوهان التوس(Johann Althaus) الملقب بالتوسيوس(Althusius) . وقد كان هذا أستاذاً للحقوق بجامعة المدينة الكالفينية (التي أصبح رئيسها فيما بعد) ، ثم دُعي ليكون عضواً في المجلس البلدي لبلدة إيمدن(Emden) ، الملقبة « بجنيف الشمال » ، بمقاطعة فريس الشرقية(Frise Orientale) .

سياسة منهجية : لأنه لم يكن هناك في الواقع من « سياسة » أكثر تنظيماً ودقة منطقية (حسب المنطق المسمّى بالمنطق الرامي(Ramiste) نسبة الى بيار رامي(P. Ramus) الخصم الشهير للتيار الشكلي المدرسي ، ومعلم التفكير العقلي المثير للاعجاب) من هذه « السياسة » التي قال بها مفكر هام ، نُسي بظلم خلال أكثر من قرنين من الزمن . إن التوسيوس ، منذ أن أعيد اكتشافه ثانية ، ينتزع الانتباه بفضل أصالة بنائه الاجتماعي ـ السياسي الذي يرتفع من طابق الى آخر ، ليصل الى القمة : التي هي الدولة . الدولة في سيادتها . إن هذا البناء يشهد على وجود شعور حاد بالطابع العضوي والجماعي للحياة الاجتماعية .

إن السياسة بالنسبة لألتوسيوس ، هي فن إقامة وتنمية وحفظ الاتصال بين البشر ، اللازم للوجود المشترك . إنّ المؤلف يحلل المجتمع الى تسلسل صاعد من المجموعات الطبيعية التي تشكل أجساماً إجتماعية ، بصفها « بالجماعات التكافلية »(Communautés symbiotiques) . فنظراً لاستحالة العيش ، خارج هذه الجماعات ، حياةً إنسانيةً حقيقية . يتجه الفرد أو « يُدفع تقريباً » للدخول فيها : وهذا ما سيسمح له بوضع فضائله موضع التطبيق .

وينطلق التوسيوس ، مثله مثل بودان ، من الأسرة ، الخلية الأولية ، والجماعة التكافلية الأولى . ثم يرتفع منها إلى العشيرة(compagnie) حيث يتحول رئيس الاسرة ، السيد في بيته (بفضل توسع الأسرة) الى عضو في العشيرة . إن الاسرة والعشيرة ، وهما الجماعتان التكافليتان الاوليتان ، تعتبران مجتمعان « بسيطان وخاصّان » . اما تجمع عدة جماعات خاصة فينتجُ الجماعة « المختلطة والعامة » : التي تتجل حسب الترتيب التصاعدي بالمدينة فالمقاطعة فالدولة . في هذه الأجسام السياسية يصبح عضو العشيرة مجرد مواطن .

هكذا يصل المجتمع البشري في النهاية للدولة ، عبر تجمع متتابع لوحدات إجتماعية أكثر فأكثر اتساعاً ، وتكتفي كل منها نفسها بنفسها في ميدانها الخاص بالاتصال . وفي كل مرتبة تأتي فوق الأسرة (الجسم الطبيعي) يتدخل الانتماء الحر ، والموافقة المشتركة للأعضاء : أو بعبارة أخرى العقد(Pactum) . لكن المتعاقدين ليسوا هم الأفراد ، وإنما الجماعات التأسيسية . إن الدولة تبدو كتجمع لتجمعات ، أو « كمُرَكّب لمركّبات » (على حد تعبير ب. باستيد) . إن الإنسان الفردي يبدو وكأنه مُغطّى بعضو التجمع المقابل لكل مرتبة أو طابق : رئيس الأسرة، ثم عضو العشيرة ، ثم المواطن : إن الفرد يصبح مواطناً ليس بصفته إنساناً ، وإنما بصفته عضو عشيرة . إن الدولة إذن تنشأ ليس عن عقد مبرم مباشرة بين عدد غفير من الأفراد ، وإنما عن ممرات متتابعة ، من « واقع

عضوي » معين الى واقع عضوي أعلى . وهي تتميز ، عن كل ممر ، بانتهاء تناقشه بحرية الوحدات الاجتماعية المعنية(1) .

الدولة الالتوسية

ما هي بالضبط هذه الدولة التي تعتبر قمة البناء الالتوسي ، وكيف تُحكم ؟

إنها الجماعة التكافلية العامة العليا ، الكلية أو الكاملة . إنها المجتمع الكامل ، القادر (لوحده فقط) على إشباع كل الحاجات الاساسية للمواطنين . وبهذه الصفة فإنها تحتفظ بحق السيادة(Jus majestatis) ، وبقوة آمرة « متفوقة وسامية وكلية » ، قوة ليس هناك من قوة أخرى أعلى منها أو مساوية لها ؛ قوة تقرر كل ما هو ضروري للخلاص الروحي والجسدي لأعضائها . إن هذا الحق الذي نتعرف فيه على السيادة البودانية ، هو ملك لجسم الدولة بأسره أو للشعب . فهذا الشعب لا يستطيع ، حتى عندما يريد ذلك ، وتحت أية حجة كانت ، أن يتخلى عنه ، بإعطائه أو بالتنازل عنه أو نقله لأي كان (تماماً كما أنه لا يمكن للمرء أن يعطي لآخر حياته الخاصة) . إنه ، من حيث طبيعته ذاتها ، لا يمكن أن يكون قابلاً لأن يصبح مادة يُتاجر بها شخص واحد : إنه لا يتجزأ ولا يُنقل ولا يقبل التقادم ، مهما طالت مدة اغتصابه . فإذا ما سُحِبَ من الدولة (المطابقة للشعب) ، فإن الدولة تكِفُّ عن أن تستحق اسمها ، وتفقد « نفحتها الحيوية ونفسها وقلبها وحياتها » (كما سيكتب بقوة ر. دوراتيه) .

وهكذا نرى أن التوسيوس يستبعد كل سيادة شخصية . ويلغي ، إنطلاقاً من ذلك ، كل تمييز بين عدة أشكال للدولة (أو « أنواع » للجمهورية ، بعبارات بودانية) . فهو يرى أنه لا يوجد هناك إلا شكل واحد ، لأنه لا يوجد إلاّ مالك وحيد ممكن للسيادة هو الشعب(2) .

وينجم عن هذا منطقياً المفهوم الالتوسي للحكم .

إن الحكام يبدون كأنهم مجرد إداريين ، مكلفين بالسهر باسم الشعب ، موكَلهم ، على حسن سير الاتصال . وهم نوعان : الحكّام(Les éphores) من جهة أولى ، والحاكم الاسمى (Summus Magistratus) من جهة ثانية .

إنّ التوسيوس يُسند للحكام ، المنتخبين من طرف الشعب بأسره دوراً كبيراً . وهو يستعيد ويتوج في ذلك التقليد الكالفيني . ويُسمّى هؤلاء الحكّام بعدد كبير من الأسماء : كالتمرسين ، والأمراء ، وأوائل الدولة ، والمتقمين الرسميين للعقد المبرم بين الحاكم الاسمى والشعب ، والمدافعين عن العدالة والحق اللذين يُخضعان الحاكم الاسمى لهما ، ومستشاري ومفتشي الدولة الخ . . . إن الهيئة التي يشكلونها تعتبر السلطة الأعلى في الدولة . أما إذا أُخِذَ أي واحد منهم

---

(1) ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 567-616
انظر أيضاً ـ ر. دوراتيه(R. Derathé) ـ « جان جاك روسو وعلم السياسة في عصره »(J. J. Rousseau et la science politique de son temps) ـ باريس ـ منشورات Vrin ـ 1970 ـ ص : 92-99

(2) ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 593 وما بعدها .

بمفرده ، فإنه يعتبر أدنى من الحاكم الأسمى . لكن مجموعهم أو هيئتهم أعلى منه ، باعتبارها تمثل الشعب ، عندما تتصرف جماعياً باسمه .

إن هيئة الحكام هذه هي التي تنتخب الحاكم الأسمى ، وهي تقوم بهذا باسم الشعب . إن الانتخاب هو المناسبة لتبادل متميز للقَسَم بين المنتخَب الجديد « ورعاياه الأعزاء المخلصين » . إن الحاكم الاسمى ومساعديه من أعضاء الدولة ، المجتمعين في مجلس ، والمرتبطين معه تضامنياً ، يجب أن يؤدوا قسماً إضافياً . إلاّ أن هذا القسم لن يؤدي لإلحاق الضرر « بالميثاق الديني » بالالتزام تجاه الله والدين الحقيقي . (وهذا ما يشير إلى أن الدولة الالتوسية تتحمل أيضاً عبء الخلاص الروحي) .

إن الحاكم الأسمى لا يكون أسمى ، في الواقع ، إلاّ إزاء الأفراد الأدنى منه ، وليس إزاء رعاياه إذا ما أخذوا بشكل جماعي . وهو لا يكون كذلك بالنسبة للحق (الذي يخضع له هو أيضاً) . إنه يمارس (ولا يُمارس إلاّ) السلطة التي فوّضه إياها موكلوه صراحة : أما ما لم يتم تفويضه به فينبغي اعتبار أنه ما زال بيد سلطة « الشعب أو التجمع الكلي » . تلك هي طبيعة الوكالة التعاقدية ، كما بيّنها التوسيوس بلطف .

وبنفس الروح (الديمقراطية أم الوسيطية ؟) تلح « السياسة » ، على استبعاد كل سلطة مطلقة أو « قوة كاملة » .

إن هذا الحاكم الاسمى يمكن أن يتجلى في شخص واحد أو في عدة أشخاص . فإذا تجلى في عدة أشخاص ، فإنه يمكن أن يكون ديمقراطياً (جمعية شعبية ، مع جهاز تنفيذي مفوض) أو أرستقراطياً (أقلية معينة على أساس المولد أو الثروة) . ويلاحظ التوسيوس بأنه كما أن تكوين الانسان يضم عدة أمزجة ، فإن الجماعة التكافلية تضم عادة عدة عناصر ممزوجة : أن المزيج أو الاختلاط هو من ماهية الحياة(1) .

ومع ذلك فإن الاهتمام الكبير للمؤلف لا يتركز في هذه النقطة . إن ما يهمه هو إقامة الحواجز ضد احتمال ممارسة الحاكم الأسمى لحكم طغياني . (وهو يتصور أيضاً أن يكون الطاغية شخصاً واحداً أو عدة أشخاص) . ولهذا الغرض ، يلجأ ، بطريقة تقليدية للحكّام ، هؤلاء الأوائل في الدولة ، والأفضل في الدولة الذين نعرف اختصاصاتهم الهامة إزاء الحاكم الأسمى . فهم ملزمون بالوقوف في وجه هذا الحاكم الأسمى الفاسد : سواء بالأعمال أم بالأقوال ، فردياً وجماعياً ، وبمساعدة كل المواطنين الصالحين . إن من الأفضل اللجوء للأعمال الدفاعية ، لكن هذه يمكن أن تتحول الى أعمال هجومية مسلحة ، إذا كان من الضروري الرد على نفس الوسائل التي يستعملها الطاغية ، أو إذا وصل الشر حداً لا يمكن وضع نهاية له بطريقة أخرى . وفي نهاية المطاف فقط يجب القيام بعزل للمذنب ، عندما يصرّ على انتهاك التزاماته ، ويكون من الواجب أن تستعيد الدولة

(1) أنظر = ف. كارناي (F. CARNEY) . « سياسات جوهان التوسيوس » (The politics of Johan ALTHUSIUS) لندن ـ 1965 ـ ص : 94-97-98-100

حياتها العادية . ومن المتصور كذلك أن يقوم الحكام أو « أفاضل » الدولة الآخرين بوضع حد لحياة المُصرّ ، واستبداله بآخر ، إن لم يكن هناك وسائل أخرى لمقاومة القوة الطغيانية (1) .

إن مثل هذه المعالجة للطغيان تُبعد عن التوسيوس بما فيه الكفاية تهمة التهيب التي وجهت له أحياناً . لا سيما عندما نراه (في الحالة التي يتضح فيها أن وضع حدٍ للشر هو أمر ميؤ وس منه) يوافق على أن المقاومة يمكن أن تصل لحد إنفصال قسم تام من الدولة ، مع اختيار حكم منفصل ، أو شكل جديد للجماعة ! وعندما يذهب لحد التبشير ، بكل منطق صارم ، بأن القِسْم المذكور سيكون لديه الحق بالدفاع بالسلاح عن شكله الجديد ، ووضعه القانوني الجديد ، ضد هجوم يشنه عليه القسم الباقي من الدولة الأصلية ! .

توضيح :

إن مثل هذا التركيب الاجتماعي ـ السياسي يَستخدم عناصر متنوعة ، يمكن أن تكون متنافرة ، فهو يغرف من مصادر مختلفة يمكن التوفيق فيما بينها إلى هذا الحد أو ذاك . بحيث أن التوسيوس يمكن أن يبرز كشخصية « وسيطية » متأخرة تستحق النسيان الذي غرقت فيه لمدة طويلة ، بقدر ما يبدو كشخصية « حديثة » ومتقدمة جداً (مُهّدت ، بشكل خاص ، لقدوم روسو العقد الاجتماعي) كانت إعادة اكتشافها ، أمراً يفرض نفسه . وبالحقيقة فإن من المؤكد أكثر ، أن نرى فيه مفكراً من عصره (عَلِيلًا في العادات ، ولكن رجل عمل أيضاً) ودينه (كان كالفينياً متقيداً تقيداً صلوماً بتعاليم الكالفينية) وبلاده (ألمانيا) . وانطلاقاً من هذا فإن من المسموح به اقتراح الصورة الاجمالية التالية لكتابه : « السياسة » .

إن التوسيوس يتأثر ببودان ، ويتمرد عليه في نفس الوقت . فلقد استعاد المنهج ، الذي يصفه ب. مسنارد ، بالمنهج التوليدي والذي كان بودان قد تبناه ، للوصول إلى الدولة ، انطلاقاً من الأسرة وليس من الأفراد . وقد خَصَّ السيادة البودانية بالمصير الذي أشرنا اليه .

لكن القول بأن حقوق السيادة لا يمكن أن تُعطى للرعية أو للشعب ، بدون « تدميرها وجعلها تتلاشى » ، كما كان يقول بودان ، وأنها لا تكون في أيدٍ صالحة إلاّ إذا كانت بين أيدي الأمير أو الحاكم الأسمى ، فهذا ما لم يكن بإمكان التوسيوس أن يقبله ، وما لم يكن بإمكانه إلاّ أن يتمرد عليه (كما تمرد على تعددية « أنواع » الدولة) . ولهذا فإن من الحق القول مع ب. باستيد (P. Bastid) بأن « السياسة » كانت في هذا الصدد ، رداً على « الجمهورية » (2) .

لقد تأثر التوسيوس ، بالتأكيد ، بالكالفينية ـ وقد وُصِفَ بأنه « آخر المناهضين البروتستانت للملكية » ـ لكنه كان يحترم بناء نظام يتفق أولاً مع العقل ، بالرغم من حدة حماسه الديني ، وتعدد استشهاداته بالكتب المقدسة . « إن كل ما كتبه من لاهوتيات وككالفيني كان عبارة عن زخرفة خارجية ، الهدف منها إضفاء طابع شرعي ، كمسيحي وكبروتستانتي ، على ما توصل اليه ، فيما

(1) كارنابي ـ ص : 185

(2) دورانيه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 94

بعد ، من خلال الاستنتاجات العقلية . إن بالامكان حذف الأفكار والإستشهادات اللاهوتية ، ومع ذلك فإن النظام سيبقى واقفاً » (1) . ومع هذا فإن حصة الكالفينية السياسية والارث المناهض للملكية (ولا سيما من كتاب « فرنسا الغاليّة » لهوتمان ، وكتاب « الانتقام ») تبقى كبيرة . إننا نجد فيه ثانية : سيادة الشعب ، الأعلى من الملك ، والفكرة التعاقدية (بما فيها الميثاق الديني بالتزام الدولة تجاه الله) ، ودور الحكام ، وتبرير مقاومة الطاغية ، وأخيراً ، وهذا ما ينبغي أن نركّز عليه ، الروح الاتحادية (fédéraliste) وقد تكيفت مع السياق الالتوسي (هذه الروح التي كانت في نفس الوقت معادية للحكم المطلق) . ومع هذا فإننا نرى ، فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة، إن الاتحادية ، كما كانت مطبقة في ألمانيا أو هولندة ذات الحياة الاقليمية والجهوية والبلدية الشديدة ، لم تكن تتضمن نفس أخطار التهقر الاقطاعي إلاّ حين تطبيقها في فرنسا (2) .

إلاّ أن الأكثر بروزاً ودلالة في نظام التوسيوس يكمن في دعوته التجمعية (Corporatismo) ذات الجذور الجرمانية بشكل خاص .

ففيما يتعلق بتعبير « السيادة » التي استعملت وعُلّقَ عليها بشكل دائم في كل كتاب « السياسة » ، يلاحظ ب. ميسنارد بأن الأمر لا يتعلق في حقيقة القول بسيادة ، وإنما « بملكية الأعضاء المشتركة لخيرات وحقوق الاتصال » . إن التعبير لم يعد فيه شيئاً من أفكار بودان ، ولا من الفكر الروماني . إنه يُذكّر مباشرة بالمفهومين الجرمانيين المتقاربين : مفهوم الملكية المشتركة (gesamte hand) ومفهوم الشركة أو الرابطة التجمعية (genossenschaft) . وفي حين أن السيادة الشخصية ، أي سيادة الأمير ، تقوم على « التصور » المزدوج للشخصية الطبيعية والملكية الخاصة ، ذي الماهية الرومانية ، فإن سيادة الشعب لدى التوسيوس ترتكز من جهتها على التصور المزدوج للشخصية الاعتبارية والملكية المشتركة للتجمعات الجرمانية » . ولكن هل تسمح سيادة هذا الشعب ، الذي لا يتألف من أفراد ، بوصف الجماعة التكافلية العليا والكاملة ، بالديمقراطية ؟نعم بالتأكيد ، (سيؤكد البعض فيما بعد) ولكن شريطة إضافة صفة التجمعية (Corporative) . وستكون هذه الديمقراطية التجمعية هي الديمقراطية « الحقيقية » التي أضفت عليها عبقرية التوسيوس طابعاً مذهبياً (3) ؟

4 ـ غروتيوس (1583-1645) أو ثورة الحق الطبيعي :

في عام 1625 ، أي بعد مضي إثنتين وعشرين سنة على نشر كتاب « السياسة » لالتوسيوس ، ظهر في باريس هذه المرة (*) مؤلَّف آخر باللاتينية عنوانه « في قانون الحرب والسلام » (De Jure

(1) ميسنارد ـ ص : 615

(2) جـ. هـ. سباين ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 357

(3) ميسنارد ـ ص : 616

(*) رمي المؤلّف ، المشارك في الصراعات السياسية الدينية في بلاده ، بالسجن ثم أفرج عنه ، فلجأ الى فرنسا حيث ـ

(Hugo de غروت دو هيغو هو ، الاوروبية الكالفينية عادات في آخر لعالم ، belli ac pacis)

Groot) الملقب بغروتيوس (Grotius) ؛ « أعجوبة هولندة » . وقد لقي الكتاب نجاحاً كبيراً فور صدوره . فالخطاب التمهيدي في هذا المؤلَّف الضخم المخصص « لقانون الحرب والسلام » يستحق ، لوحده ، أن يبهر بشكل دائم النفوس المثقفة ، والفقهاء والسياسيين على حد سواء . فهو لا يقترح شيئاً أقل من توضيح جديد ، وإعادة تنشيط وتحديث لمفهوم الحق الطبيعي الجليل .

« إن أمَّ الحقِّ الطبيعي هي الطبيعة نفسها ، التي تحملنا على السعي لعقد صلات مع أمثالنا حتى عندما لا نكون محتاجين لشيء » . إن غروتيوس يرفض هنا ، دفعة واحدة ، الأطروحة النفعية ، لكارنياد (Carnéade) المتشكك الشهير ، والقائلة بأن البشر لا يتطلعون مطلقاً إلاّ لمنافعهم الخاصة . ويختار مع الرواقيين القول بالنزعة الاجتماعية الطبيعية ، وبميل كل فرد لأن يعيش مع أمثاله بسلام ، ضمن جماعة حياتية منظمة ، كما تقترحه عليه أنوار إدراكه وعقله السَّوِيّ . إلاّ أن هذا العقل يجعلنا نعرف « أن عملاً ما يكون ، أخلاقياً ، نزيهاً أو غير نزيه تبعاً لتوافقه أو عدم توافقه الضروري مع الطبيعة العاقلة والاجتماعية » . (ويتبع هذا أن الله ، خالق الطبيعة ، هو الذي يأمر بمثل هذا العمل أو يمنعه) . فالزهد دينياً بمال الغير ، وإعادة ما يمكن أن يكون قد أُخِذَ منه ، أو الربح الذي جُني منه ، والوفاء بالوعد ، وإصلاح الضرر الذي يسببه غلط ما : كل هذا يشكل الحد الأدنى لقواعدَ يستحق انتهاكها عقاباً ولو إنسانياً . إن الحق الطبيعي هو الذي لا يتغير ، مثله مثل الطبيعة والعقل . لحد أن « الله نفسه لا يستطيع أن يغير منه شيئاً . . . » .

إن الله بالطبع ، هو الذي أراد غرس مثل هذه المبادىء فينا . لكن الله نفسه الذي لا يستطيع أن يجعل من إثنين زائد إثنين يساوي غير أربعة ، لا يستطيع أن يجعل ما هو سيء ، في حد ذاته وبطبيعته ، غير ذلك . ويكتب غروتيوس بهدوء الجملة التالية : « إن كل ما أتينا على ذكره قد يحدث بطريقة ما ، حتى ولو اتفقنا على أن الله غير موجود ، أو أنه لا يهتم قط ، فيما لو وجد ، بالأمور البشرية . وهذا ما يستحيل تصوره بدون اقتراف جريمة فظيعة »(1) .

المخطط الكبير

إن الحق الطبيعي الذي كان يُعتبر ، برأي القديس توما ، انعكاساً للعقل الإلهي في الطبيعة العاقلة للانسان ، يجد نفسه ، من الآن فصاعداً ، مقطوعاً عن جذوره اللاهوتية . إن هذا الأمر لا يحدث لأنَّ مؤلِّف « قانون الحرب والسلام » ينكر هذه الجذور ، وإنما لأنه يستبعدها من النقاش بالرغم من أنه يتذكرها بصراحة . إن غروتيوس يهتم اهتماماً علمياً ، بشكل ما ، بإضفاء أساس مستقل عن كل عقيدة دينية على المبادىء التي وُضِعَت لتفرض نفسها على كل الامم : إن الطبيعة

= عاش فيها معتمداً على راتب ضئيل خصصه له الملك لويس الثالث عشر (الذي أهدى الكتاب له) . ولم ينس جان جاك روسو في « العقد الاجتماعي » ، أن يشير لاهتمام غروتيوس بإرضاء حاميه ، والملوك عموماً .

(1) الاستشهادات مأخوذة من الترجمة الفرنسية التي قام بها جان باربيراك (J. BARBEYRAC) ـ منشورات (Leyde et Bâle) ـ 1759 ـ في مجلدين ـ (الطبعة الأولى هي طبعة امستردام في عام 1724) .
أنظر : « الخطاب التمهيدي » ـ ص : 3 الى 8 ـ ص 10 ـ الكتاب الأول الفصل الأول ـ ص : 48-50

الانسانية المنظور لها بذاتها هي التي قدمت له هذا الأساس .

لقد عَجَّلَ هذا الكالفيني المهرطق والهولندي البارز ، بهذا ، في عملية العلمنة التي كان اليسوعيون الكبار ، والكالفيني الارثوذكسي التوسيوس قد طبعوا ، بشكل متناقض ، مراحلها السابقة . فقد ألح بللارمان وماريانا وسواريز على الطابع الطبيعي البحت ، والحق الانساني البحت للدولة ، وذلك بغية الرفع من قدر السلطة الروحية . بينما قام التوسيوس رغم تديُّنه ، كما رأينا ، ببناءِ نظام يتفق أولاً مع العقل . وبالاجمال ، فإن هذه العلمنة التدريجية للحق الطبيعي انبثقت ـ مثل النظرية السياسية ـ من هيجان المجادلات الدينية ، وظهرت كنتيجة حتمية بلا شك للانشقاق النهائي للوحدة المسيحية ! .

لقد أشرنا قبل قليل للاهتمام العلمي ، بشكل ما ، لغروتيوس : ونحن لا نبالغ في هذا الأمر لأنه هو نفسه ألحَّ عليه :

« كنت متنبهاً ، قبل كل شيء ، للقيام باختيار جيد للبراهين ، في الموضوع الذي يختص بالحق الطبيعي . وقد سعيت جهدي لأنْ أبنيها على أفكار أكيدة ، بحيث لا يستطيع أي شخص أن ينكرها دون أن يكرِهَ نفسه على ذلك . لأن مبادىء هذا الحق ، إذا فكرنا فيها جيداً ، هي واضحة وبديهية بذاتها ، تقريباً بقدر ما هي كذلك الأشياء التي نعرفها بالحواس الخارجية ؛ هذه الحواس التي لا تخدع قط ، شريطة أن تكون الأعضاء سليمة جداً ، وأن لا ينقصها شيء مما هو ضروري لمعرفة المواد » (1) .

وهكذا يضع مؤلِّف الكتاب المأثور لعام 1625 ، أوتاد المنهج الجديد ، المتحرر بأكثر ما يمكن من علم اللاهوت ، والذي يأمل ، من خلال رد فعل عنيف ضد الطاعة العمياء للتقاليد ، في أنْ يُخضع ميدان العلاقات الاجتماعية ـ السياسية ، المعقد للغاية ، للوضوح والبداهة الرياضيين . لقد بدا له أن هذه الارادة بتأسيس ما يبرهنه على الأسباب « الأكثر بديهية » ، تضمن نجاح المخطط الكبير الذي يتابعه ، والذي يتجلى ، على نحو مبسط جداً ، بما يلي :

فمقابل المشهد الحزين والمخزي جداً ، بالنسبة للجنس البشري ، وللعالم المسيحي بشكل خاص ، الذي يقدمه له عصره (وهو مشهد حرب الثلاثين عام الدموية) ، يدعو غروتيوس ، بعد فيكتوريا ، وبعد سواريز ، للتضامن العالمي ولانتماء مختلف الأجسام السياسية ، حتى ولو كانت سيدة ، لبشرية مشتركة . وينادي بحق ضروري ، سواءً بالنسبة لهذه الجماعة البشرية المشتركة أم لكل جماعة أخرى . إلاّ أن الحق الطبيعي ، كما يُعَرِّفُه ، لا يعتبر كافياً لهذه الجماعة . لهذا فإن حقاً إرادياً ناشئاً عن الارادة الصريحة أو الضمنية للدول ، أو لعدة دول ، هو ضروري أيضاً . لأن الحق لا ينتهي عند حدود دولة ما : إن الامراء والشعوب الأكثر قوة يحرصون دائماً على عقد اتفاقيات من أجل تحقيق مصلحة متبادلة . إلاّ أن هذا الحق الارادي يجب ، بالطبع ، أن لا يخالف الحق الطبيعي ـ بالرغم من أن بإمكانه أن يكون له بعض الآثار عليه ـ وهو يجد ، في نهاية الأمر ، ضمانته

---

(1) « الخطاب التمهيدي » ـ ص : 23

في إحدى القواعد الأساسية لهذا الحق وهي قاعدة الوفاء بالوعد(Pact sunt servanda) .

ذاك هو المخطط الكبير لغروتيوس الذي يُعتبر ، بطيب خاطر ، مُؤَسِّس القانون الدولي العام . (الأمر الذي يمكن أن يدع مجالاً للنقاش ، بالرغم من أن الفضل يعود له ، على الأقل وبلا جدال ، في تقديم أول « عرض مُنَظَّم » لهذا العلم القانوني المستقل) .

إننا سنشير فيما بعد لحدود هذا المخطط . فغروتيوس ليس ايرسم ولا مور . إنه لا يقول بتحريم الحرب . ولا يحلم بتنظيم على مستوى البشرية يلغي الحرب من العلاقات فيما بين الدول . إنه يتمرد فقط (كما يقول) على الظن الذي يعيش فيه الانسان العامي ، والقائل بأن حالة الحرب لا تتفق مع « مراعاة أي نوع من أنواع الحق »(1) .

السيادة

وسنشير أيضاً للموقف المعقد والمبهم والمتراجع كثيراً بالنسبة لالتوسيوس ، الذي اتخذه غروتيوس من قضية السيادة في الدولة . وهو موقف ارتبط بنظريته العامة في الدولة(2) ، وأثار فيما بعد انتقادات لاذعة وجهها مؤلف العقد الاجتماعي لمؤلف قانون الحرب والسلام » .

فهو يعرِّف الدولة بأنها « جسم كامل من أشخاص أحرار انضموا لبعضهم البعض من أجل التمتع ، بهدوء ، بحقوقهم ، ومن أجل منفعتهم المشتركة » . إن غروتيوس ، بعبارة أخرى ، يضع الفكرة التعاقدية والفردية في أساس المجتمع السياسي أو المدني . فلقد تخلى البشر عن المشاعية البدائية للاموال لكي يعيشوا بطريقة مريحة وممتعة أكثر . طريقة تُشبع حاجات كل منهم بشكل أفضل ، وتضع كل واحد ، بشكل أفضل أيضاً ، بمنأى عن الخبثاء والاشرار ، وذلك بفضل حسنات سلطة عليا لم تكن معروفة في الحالة الطبيعية . إن الله ، دون أن يأمر بهذا التغيير ، لم يكن باستطاعته إلاَّ أن يوافق عليه ، باعتباره خَيِّراً بشكل عميق .

إن النتيجة الأولى لقيام هذا التجمع التام والكامل من أجل الحياة المدنية ، والذي يُسمى بالدولة أو بجسم الشعب ، تتجلى بالسيادة ، التي تعتبر رابطة نفيسة جداً ، « ونفحة الحياة » الكبرى (كما يقول سينيكا) التي تتنشقها آلاف كثيرة من الكائنات . أين تكمن هذه القوة السيدة ، التي تُعتبر أعمالها مستقلة عن كل سلطة عليا أخرى ؛ بحيث أن أية إرادة بشرية أخرى لا تستطيع إلغاءها ؟ . يجيب غروتيوس بأسلوب مدرسي مميزاً بين الموضوع المشترك والموضوع الخاص : فكما أن البصر له (كما يقول) موضوع مشترك هو الجسم البشري ، وموضوع خاص هو العين . فإن الموضوع المشترك للسيادة هو الدولة أو جسم الشعب ، بينما الموضوع الخاص الذي تكمن فيه هو شخص واحد أو عدة أشخاص ، وذلك حسب القوانين والأعراف في كل أمة ، وهو ما يُسمَّى بكلمة واحدة بالسيد »(Souverain) . ويعني هذا أن السيادة إذا كانت تعود بالأصل للشعب ،

---

(1) أنظر : جـ. بادوفان(J. BASDEVANT) : « مؤسسو القانون الدولي »(Les fondateurs du droit international) ـ باريس ـ 1904.

(2) المرجع السابق ـ ص : 186 وما بعدها .

فإنها ليست غير قابلة للتنازل . فمالكها الأصلي يمكنه أن يتنازل عنها بواسطة عقد ما ، أو ميثاق خضوع أو حكم ، يُسند بموجبه لامير أو لجمعية « ليس فقط حق ممارسة هذه القوة السيدة وإنما جوهرها أيضاً » : حينئذٍ يصبح للأمير ، على سبيل المثال ، حقوق خاصة يمكن الاحتجاج بها في وجه الشعب .

ويضيف غروتيوس ، الحريص على استبعاد الأفكار المخرِّبة للطاعة ، والتي كانت شائعة في عصره ، لما سبق ، ملاحظات من نمط تلك التي ستثير ضده المشاعر الديمقراطية لجان جاك روسو ، وستجعل جـ. بارباراك(J. Barbeyrac) (مترجم كتاب « في قانون الحرب والسلام » للفرنسية ، في عام1724) ، يقول : بأن مؤلّفه « قد أعطى الكثير لسلطة الملوك » . ومن هذه الملاحظات التي ستجعل القارىء يقع في حيرة من أمره ، قوله على سبيل المثال :

« يجب رفض رأي أولئك الذين يزعمون بأن القوة السيدة تعود دائماً وبدون استثناء للشعب ، بحيث يكون لديه الحق بقمع الملوك ومعاقبتهم في كل مرة يسيئون فيها استعمال سلطتهم . . . كم سببت مثل هذه الفكرة من شرور ، وكم يمكنها أيضاً أن تسبب ، إذا حدث واقتنعت بها النفوس جيداً . . . إن من المسموح به لكل إنسان ، بشكل خاص ، أن يجعل من نفسه عبداً لمن يريد . . . فلماذا إذن لا يستطيع شعب حر أن يُخضع نفسه لشخص واحد أو لعدة أشخاص ، بحيث ينقل لهم كلياً الحق بأن يحكموه ، بدون أن يحتفظ لنفسه بأي جزء من هذا الحق ؟ » . . .

أو قوله أيضاً :

« يستخلص البعض . . . حجة مما يقوله الفلاسفة : وهو أن كل حكم يُقام لمصلحة المحكومين وليس لمصلحة أولئك الذين يحكمون . ويتبع هذا ، على ما يُزعم ، بأن المحكومين هم أعلى من أولئك الذين يحكمون ، لأن الغاية أكثر أهمية من الوسائل . لكنه ليس من الصحيح ، عموماً وبلا قيد ولا شرط ، أن كل حكم يُقام لمصلحة المحكومين . . . إن هناك حالات أخرى من الحكم يبرز فيها نوع من الخضوع المتبادل بين الملك والشعب ، بحيث أن جسم الشعب يجب أن يطيع الملك ، طالما أنه كان يستعمل سلطته بشكل جيد . لكن الملك أيضاً يصبح بدوره خاضعاً للشعب عندما يسيء استعمالها »(1) .

ومع ذلك فإن فكر غروتيوس لا يمكن أن يُختصر ، بدون ظلم ، في هذا المظهر الوحيد (الذي يتجلى فيه بوضوح شديد ميل لدمج الملكية التي يمكن ، من حيث جوهرها ، التنازل عنها ، والسيادة) . فهو لم ينسَ أن يعالج في فصل طويل من كتابه مسألة حرب الرعية ضد الدول ؛ حيث يُعدد فيه سبع حالات تكون فيه المقاومة النشيطة للملك شرعية . وبدون الدخول في التفاصيل ، فإنه يكفي استخلاص المبدأ العام لهذه المقاومة الافتراضية بالقول : بأن الملك له الحق بالطاعة ، لأنه

(1) انظر ترجمة باربايراك ـ ص : 56- 120- 126- 129- 130

يطابق باعتباره موضوعاً خاصاً للسيادة ، مع الدولة التي تعتبر موضوعها العلم . إلاّ أنّ حقه لا يعتبر موجوداً إلاّ بمقدار وجود هذه المطابقة نفسها ، المثبّتة بميثاق الخضوع . لكنّ الميثاق المذكور يمكنه أن ينص على التسام أو على تحديد للقوة السيدة ، بدل النص على تنازل كلي عنها . وفي مثل هذه الحالات فإن أي تعدٍّ من جانب القوة السيدة يؤدي الى نشوب المقاومة بصفة عادلة (وهذا دون نسيان أن سلوك الملك ، المستفيد من تنازل كلي ، من شأنه أن يجرده من حقوقه الشرعية ، لحد إيقاف كل مطابقة بينه وبين الدولة : « إنه يظهر بالحقيقة كعدو لكل الشعب ، لأنه يعمل على إضاعته » (1) .

إن إعطاء الكثير لسلطة الملوك لا يعني إذن ، بالنسبة لغروتيوس ، أنه يحبذ ، بأي طريقة ، الحكم الطغياني ، أو أنه ينحاز لسلطة إستبدادية . إن باربايراك نفسه يحرص على القيام بتمييز في هذا الصدد ، وذلك بمقارنته بين غروتيوس ومكيافللي .

وكذلك بمقارنة غروتيوس بهذا الانجليزي المعاصر المُسَمّى توماس هوبس ، الذي نشر في باريس ، في عام 1642 بحثاً سياسياً عنوانه « في المواطن » (De citoyen) ، والذي اعتبر باربايراك أن مبادئه ليست أقل « فظاعة » من مبادىء مكيافللي . لقد قرأ غروتيوس « في المواطن » ، وإذا كان قد وافق على ما كُتِب فيه لمصلحة الملوك ، فإنه لم يُخْفِ (في رسالة أشار لها باربايراك) عدم قبوله بالأسس التي شيَّد عليها هوبس آراءه : ألم يطرح هذا المتشائم الانجليزي كمسلمة « أن كل البشر هم طبيعياً في حالة حرب » ؟ (2) .

لقد كانت تجري حينذاك أحداث كبرى ومأساوية في وطن المفكر السياسي الذي كان يشد الانتباه بقوة : فقضايا السيادة كانت تُطَعَّمُ فيه بالصراعات المعقدة ذات الجذور الدينية .

5 ـ في انجلترة : نحو الثورة الطهرية

لقد قامت الانجليكانية بتأميم الدين حينا جعلت من الملك الرئيس أو الحاكم الاسمى للكنيسة . وإذا كانت بعض العناصر ذات الالهامات اللوثرية تساير جيداً هذا المفهوم ، فإن الروح الحقيقية للكالفينية كانت تتفق معه بصعوبة . ولهذا فإن بريطانيا ، في عهد اليزابيت تيودور ، المسمّاة باليزابيت الأولى ، الابنة الثانية لهنري الثامن (والتي خلفت ماري ، في عام 1558 ، لتحكم حتى عام 1603) شهدت ، بالاضافة للاحتجاج الكاثوليكي ، إحتجاجاً كالفينياً رهيباً تمثل بحركة المنشقين ، الموصوفين بالطهريين (Puritains) . إن هذا التعبير ، الذي اخترع ، على ما يبدو ، في عام 1565 تقريباً ، كان يشمل عدة طوائف (منها « المستقلون » الذين ينبغي تمييزهم بعناية عن الكالفينيين « البريبيتاريين » (Presbytériens)) ، يجمع فيما بينها إهتمامها المشترك

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 193 وما بعدها .

(2) المرجع السابق ـ مقدمة المترجم ـ ص : 30

(3) أنظر مقدمة جون ميلتون للايروباجيتيكا ـ منشورات Bilingue ـ باريس ـ Aubier ـ 1969 ـ ص : 23

باستئصال كل آثار البابوية المكروهة من البروتستانتية، وتطهير الكنيسة الانجليكانية المطبوعة، بشكل محزن، بروح التسوية (*) .

ولقد كان لهذه الظاهرة الدينية الحقيقية تأثير سياسي خطير . فقد « انتشرت الطهرية ، كما كتب ف. مورو(F. Mauro) ، بشكل خاص لدى برجوازية المدن وصغار النبلاء في الريف ، أي لدى الطبقات التي ينتمي اليها النواب في مجلس العموم . . . وكانت قوة دينية اتجهت لتصبح قوة سياسية معارضة للملكية » (1) .

إلاّ أنّ الانجليكانية ، والسلطة الملكية في نفس الوقت ، وجدت مدافعاً قوياً في شخص اللاهوتي ريتشارد هوكر(Richard Hooker) الذي نشر ، في السنوات الأخيرة من عهد اليزابيت ، واعتباراً من عام 1594 ، كتاباً بعنوان « قوانين السياسة الكنسية » (The laws of ecclesiastical polity) .

فقد سعى هوكر لاثبات أن الطهريين ، برفضهم لقوانين الكنيسة الرسمية ، إتخذوا موقفاً من المتعذر الدفاع عنه لأنه يعني رفض كل التزام سياسي ، وبالتالي كل مجتمع مدني .

فهذه القوانين لا تُظهِر أي تعارض مع القانون الإلـهي المُنْزَل ، ومع قانون العقل والطبيعة . ويبرر المؤلِّف قوله بتحليل لمفهوم القانون يتبع فيه عن قرب القديس توما ، ويأخذ فيه ثانية بالنقاط المشتركة للفكر السياسي في العصور الوسطى ، ولا سيما تلك المتعلقة بقبول المحكومين الصريح أو الضمني بالسلطة : « إن القوانين ، كما يكتب ، لا تكون إلاّ كما تجعلها الموافقة العامة . (لكن هوكر لم يقبل ، مع هذا ، بحق المقاومة ، كما لم يَدْعُ للطاعة السلبية) .

ومع ذلك ، فإن النزعة الوسيطية تمتزج لدى هوكر ، كما يشير لذلك أحد المعلقين ، بالقومية التي تعتبر الانجليكانية نمطاً لها ، وذلك بطريقة « غير عادية حقيقةً » ، طريقة تبدو غير مفهومة للقديس توما ولنزعته الكلية الدينية . إن الأمر يتعلق الآن ، بالنسبة لهوكر ، بخوض معركة « خاصة » ، من أجل كنيسة « خاصة » ، وفي لحظة « خاصة » ؛ أكثر مما يتعلق باعادة الحياة لتقليد كبير في الفكر السياسي أتى من مكان بعيد جداً (وسيعود له الفضل في نقله بعد قرن كامل الى

(*) كتب أو. لوتود(O. LUTAUD) في تقديمه لاريوباجيتيكا(L'Areopagitica) ميلتون(Milton) : أتى الاصلاح ليضرب انجلترة « في موجة ثانية » . وقد أدى هذا لحدوث « لزمة نمو » فريدة ، ولتشكل تدريجي « لمروحة سياسية ـ دينية » معقدة ، ستحدد خطوطها في سنوات 1640 .

(1) موسوعة Pléiade ـ التاريخ العالمي - 3 - ص : 176

ـ حول الطهريين أنظر : جـ . و. ألن(J. W. ALLEN) « الفكر السياسي الانجليزي » (English political thought) (1603 -1644) لندن ـ 1938

ـ كريستوفر موريس(C. MORRIS) ـ « الفكر السياسي في انجلترة من تيندال الى هوكر » (Political thought in England from Tyndale to Hooker) ـ أوكسفورد ـ 1953

انجلترة الويغ (Wigh) ، أو الليبرالية) . ومن هنا ينبع التأكيد بأن الكنيسة والدولة ، في الأمة الانجليزية ، لهما نفس الأعضاء ، وأنهما متطابقان بشكل أساسي ؛ وبأن الدولة كلها تؤمن ، ولديها إذن السلطة لربط ضمائر أعضائها المؤمنين ؛ وبأن خيار الطهريين ضد التسلسل الانجليكاني ، ولصالح الدعوة الكالفينية على الطريقة الاسكتلندية (على سبيل المثال) يشكل جزءاً من الأشياء غير المهمة ، وليس من الأشياء الأساسية .

وأن القوانين الكنسية ، التي يضعها البرلمان ، في ظل سمو الملك ، هي بالنتيجة إلزامية تماماً أيضاً ولنفس الأسباب ، مثل كل القوانين الأخرى ؛ وأن عدم طاعتها يعني إذن ، وهذا ما يجب البرهان عليه ، رفض كل التزام سياسي ونسف كل نظام إجتماعي(1) .

وبعد ان تمّ التغلب على مختلف أنواع الأخطار ، أو تلافيها على يد اليزابيت تيودور - التي أصبحت الملكة البروتستانتية الكبيرة بعد هزيمة ارمادا ملك اسبانيا الكاثوليكي فيليب الثاني ، في عرض السواحل الانجليزية ، في عام 1588 - عادت هذه الأخطار لتظهر من جديد ، وبحدة ، مع قدوم أسرة ستيوارت الاسكتلندية للعرش بعد أن خلف ملك اسكوتلندة جاك السادس من آل ستيوارت ، اليزابيت ، واعتلى عرش انجلترة ، في عام 1603 ، تحت اسم جاك الأول .

فلقد كان الملك الجديد يميل للمجادلة والمقايضة « تاجه بقبعة الفقيه » (على حد تعبير ب. مستارد) : لنتذكر مجادلته مع سواريز في موضوع قَسَمْ الولاء ! . لقد تَعصَّبَ بنفسه بالفعل ، وبتهور ، كفقيه في الحق الإلهي الملكي ، الذي يريد أن يرى في الملوك « جنود الله » ، أو آلهة بحد ذاتهم ، أعلى من القوانين ، ومكللين بهالة السر : إن منازعتهم السلطة هي شكل من أشكال الخطيئة : فهل يُنازع فيما يمكن أن يفعله الله ، ألا يكفي « الشعور بالالوهية » في الملك ؟ .

إن مثل هذا الملك كان مهيأ للدخول في صراع مع الطهريين وكذلك مع برلمانه ، وللتورط بعمق في هذا التشابك السياسي - الديني .

فقد عارض أراء الطهريين ، الذين وصفهم بأنهم « طاعون حقيقي في الدولة والكنيسة » ، بشعار التضامن بين التسلسل الانجليكاني والملكية : فلا أساقفة ولا ملك . وقام بحملة ملاحقة ضد الخارجين عن المذهب الانجليكاني . وفي عهده وقعت حادثة الاباء الحجاج (Pilgrin Fathers) الذين أبحروا في عام 1620 الى بليموث (Plymouth) ليؤسسوا فيها انجلترة الجديدة . ولدى رؤية هؤلاء المهاجرين لاسباب دينية ، للشاطىء الامريكي عقدوا فيما بينهم ، علناً وأمام الله ، ميثاقاً . وهكذا أقام عدد من الأفراد ، الأحرار والمتساوين في الحقوق ، والذين يُفترض أنهم عادوا ، من

(1) حول هوكر : أنظر ألن وموريس - المرجعان السابقا الذكر .
- ب. دانتريف : « المساهمة الوسيطة في الفكر السياسي » (The medieval contribution to political thought) - أوكسفورد - 1939 .
- بيتر منز (Peter MUNZ) : « مكانة هوكر في تاريخ الفكر » (The place of Hooker in the history of thought) - لندن - 1952 .

خلال تفهم الارادي ، للحالة الطبيعية ، مجتمعاً سياسياً جديداً كلياً بواسطة فضيلة الموافقة العلنية .

وعلاوة على هذا ، فقد خاض الملك المضطهد معركة مع برلمانٍ لم يكن يُدعى للاجتماع إلاّ عندما يحتاج الملك لاعانات مالية ، لكنه كان يَجِدُ ، مع محاكم القضاء العادي(Commun law) ، من الامتيازات الملكية ، ويجمّد تطلعات جاك الأول للسلطة المطلقة . لقد بقيت انجلترة متأثرة كثيراً بالمفهوم الوسيطي للانسجام بين أعضاء الدولة . هذا المفهوم الذي كان يستبعد كل تفوق لأحدها . بحيث أنه كان من العسير عليها الانحياز للمنطلق البوداني في السيادة . وقد نطق الفقيه الكبير السيد ادوارد كوك(Sir Edward coke) ، الذي اصطدم به الملك ، بهذه الكلمة المأثورة : « أن الشرعة الكبرى هي طرف سفينة لا يحتمل وجود سيد » . أما السير فرنسيس بيكون (Sir Francis Bacon) ، خصم كوك ، وكبير القضاة في عام1618 ، فقد تجنب نصح الملك بأن يحكم بدون برلمان ، بالرغم من أنه كان من أنصار تمتع الملك بامتيازات واسعة . لكن معارضة السيادة الملكية ببساطة بالسيادة البرلمانية سيكون ، قبل الحرب الأهلية ، من قبيل التفسير الخاطىء للوضع الدستوري (1) .

وعندما توفي ، في عام1625 ، جاك الأول الذي امتنع عن دعوة البرلمان للاجتماع ، فيما بين عامي1614 و1621 ، وأظهر عدم تفهم نادر للانجليز ، كانت الحرب الأهلية وشيكة الوقوع ، بشكل جلي ، إلا إذا حدثت معجزة . فقد كان هناك معسكران يقفان وجهاً لوجه : الملك والكنيسة الانجليكانية ور الجامعات ، من جهة أولى ، والبرلمان والطهريون من جهة ثانية . ولم يأت خليفة جاك ، ابنه شارل الأول بالمعجزة . فقد ورث كل هموم أبيه ، رغم أنه لم يكن أبداً فقيهاً متوجاً مثله . لقد كانت للمجتمعات الصغيرة ذات الشكل الديمقراطي ، التي تمت في انجلترة ـ الجديدة ، منذ1620 ، تؤثر كالخميرة على انجلترة القديمة : فقد كانت تُبرز العديد من النماذج التي بدت الظروف الدينية والسياسية في الوطن الأم ، بالمقارنة معها ، غير مقبولة بنظر الكثيرين. إلاّ أن هذا الحماس « للأرض المقدسة » الواقعة فيما وراء البحار لم يؤدِ (أو لم يُؤْد بعد) لظهور الدعوة الجمهورية . فالخط المهيمن كان خط النزعة الدستورية الديمقراطية ، الذي يتضمن نقل الادارة الحكومية التي يمارسها الملك الى مجلس العموم الذي يضم الممثلين المنتخَبين للأمة الانجليزية . (الأمر الذي كان يعني أيضاً الابتعاد كثيراً عن المفهوم التقليدي) . ضمن هذه الظروف كان من الطبيعي أن يصادف شارل صعوبات متزايدة ، دون أن يستطيع مع ذلك التنبؤ بسير الأحداث التي لم يسبق لها مثيل من حيث القسوة (2) .

ففي عام1628 إضطر شارل للقبول بعريضة الحقوق(Petition of Rights) التي فرضها

---

(1) حول جاك الأول ـ أنظر : الأعمال السياسية لجاك الأول ، (The political works of James 1) ـ منشورات 1918. Cambridge Mass (C.H. Mc Ilwain)

(2) أنظر : جـ سيرفيه(J. SERVier) ـ « تاريخ اليوتوبيا »(Histoire de l'Utopie) ـ منشورات-1967 N.R.F. 1967. ـ ص : 123

البرلمان ، والتي كان السير إدوارد كوك « وسيطوحي القانون العادي » ، محركها الأول . وقد كانت العريضة أول وثيقة دستورية ، بعد الشرعة الكبرى ، تضمن الحريات الفردية ضد التعسف .

لكن شارل قام بعد ذلك بقليل بحل البرلمان ، والحكم بدونه بطريقة ما حتى عام1640 . وقد استعان للملك ببعض الوسائل المالية وبشيء من التعسف . ثم قام بدعوة « البرلمان الصغير » للاجتماع ، ثم حلّه بعد ثلاثة أسابيع . وأخيراً قام بجمع « البرلمان الكبير » الذي سينعقد لمدة ثلاث عشرة سنة ، أي لحتى عام1653 . . . ولكن ، في هذا التاريخ الأخير ، كان كل شيء قد تغير .

فقد هُزِمَ شارل وأُسِرَ من قبل جيش الطهريين أو أصحاب الرؤوس المستديرة ، بقيادة كرومويل(Cromwell) . ثم حُكِمَ عليه وقطع رأسه في عام1649 (وهكذا لم يتراجع شعب أمام فظاعة قتل ملك ، وسمحت العناية الإلٓهية بحصول ذلك !) . وتأسست الجمهورية ، وحكم كرومويل لمدة أربع سنوات بمساعدة برلمان عاجز ، قبل أن يكرس أخيراً دكتاتوريته ، ويُلَقِّب نفسه باللورد الحامي لجمهورية انجلترة واسكتلندة وايرلندة[1] .

وفي عام1651 ظهر لهوبس كتاب « اللوفياثان » الذي تابع بمزيد من الاتساع نفس مخطط كتاب « في المواطن » الذي ظهر في عام1642 ، وهو : أن يبين لرعايا السادة عقم التمرد وطرقه المظلمة ، وذلك لمصلحة « طريق السلام » الكبير والواضح .

(1) أنظر : ف. مورو(F. MAURO) ـ في : موسوعة بلياد ـ التاريخ العالمي ـ3 ـ ص : 209-210

الفصل الخامس

توماس هوبس : أو الفردية الاستبدادية

« إنـزعوا الطاعة (وبالتالي وئام الشعب) من أي نوع من أنـواع الـدول ، وسترون كيف سيتحلل هذا الشعب في مدة وجيزة . وسيكتشف أولئك الـذين يتمردون بقصـد إصـلاح الجمهورية ، انهم بذلك يهدمونها » .
اللوفياتان (الفصل 30)

« إن الاسطورة التي خلقها هوبس هي من القـوة والاثـارة بحيث أنها ما تزال تتسلط على أرواحنا وقلوبنا حتى الآن » .
بلسيران دانتريف

ولد توماس هوبس(Thomas Hobbes) ، في عام1588 ، قبل الأجل الطبيعي لولادته ، وفي وقت كان فيه الاسطول الاسباني ، الارمادا المزعوم بأنه لا يُقهر ، يهدد السواحل الانجليزية . هل يُفسر الرعب الذي شعرت به أمه حينذاك ولادته السابقة لأوانها ؟ . لقد كان هوبس ، الذي قال عن نفسه : « الخوف وأنا توأمان » ، مبتلياً دائماً ، وبشكل غير عادي ، بمزاج حساس من الخوف .

ولقد كانت المناقشات التي لا تنتهي حول سلطات الملك ، وحقوق الضمير الفردي ، وتفسير التوراة ـ هذا التوراة الذي لم يكف الطهريون عن الاستناد له ، ضد الكنيسة القائمة ـ وهو طالب في اكسفورد ، تثير في نفسه رعباً عميقاً ، لأنها كانت تُقوِّض السلطة ، وتؤدي للحرب الأهلية بالتأكيد !

وعندما رأى ، منذ عام1640 ، الصراع بين الملك والبرلمان يشتد بشكل خطير ، اختار المنفى لمدة استمرت إحدى عشرة سنة ، أي حتى شتاء1651 -1652 . وكان أحد الأوائل الذين هربوا من انجلترة التي كانت فريسة للكثير من الاضطرابات . ولهذا تواجد في باريس عندما نشر كتاب « في المواطن » ، عام1642 ، وهو العام نفسه الذي اندلعت فيه بالفعل ، في وطنه ، الحرب الأهلية المتوقعة والتي كان يخشى منها . (وقد عرفنا سابقاً رأي غروتيوس الواضح في المؤلف) . وكان عمر هوبس حينذاك أربع وخمسون سنة . وعندما بلغ الثالثة والستين من العمر رأى أنه يستطيع ، بلا تهور ، العودة الى وطنه الذي أصبح جمهورية ، والذي ظهر فيه لتوه الكتاب الضخم الذي يحمل عنوان اللوفياتان(Leviathan) الذي بدأ بتأليفه في فرنسا بعد كتابه « في المواطن » ، والذي يعرض فيه

فلسفته السياسية في شكلها النهائي(1) .

1 - روح هوبس : ومتطلباته

إن هذه الفلسفة ، التي أوثقت بقوة وهيمنت على موضوعها : الدولة ، هي نتاج الالتقاء الغريب بين قلب متعطش للأمن ، ويمثل السلام بالنسبة له الخير الأسمى ، وروح جموحة ذات شمولية مدهشة وأصالة عنيدة .

لقد أوقف هوبس ، من أجل أن يكتب « في المواطن » ، مخططاً طموحاً للبحث والانتاج الفكريين . وكان يتصور وهو المفتون ، وفقاً للتيار العام في عصره - الذي هو أيضاً عصر ديكارت (Descartes) - بالهندسة وبالمنهج الاستنتاجي للرياضيات ، نظاماً دقيقاً بشكل تام ، ومغلقاً من كل جانب ، ويفسر ، إنطلاقاً من الحركة : العالم النفساني والعالم الأخلاقي والعالم السياسي ، مثلما يُفسر العالم الطبيعي . لقد كان الأمر يتعلق بالنسبة لهوبس ، الذي سيطر عليه مبدأ السببية الميكانيكي ، بملاحظة الأسباب والنتائج وتشابكها . هذا التشابك الذي هو أيضاً عبارة عن تسلسل في الحركات ؛ لأن الحركة هي البداية لكل شيء . لقد كان العالم الطبيعي عبارة عن آلية وعن آلة . وكذلك كان الانسان الفردي - في نظر هوبس ، الفيلسوف الاسمي (nominaliste) الذي لم يكن يأخذ بالاعتبار إلا الأفراد - آلية وآلة . هل هي المادية ؟ . ولكن ما هي المادة ، بالنسبة له ، بالضبط ؟ .« إن جهد هوبس ، حسب رأي ر. بولان ، يتركز على قضية ما وراء طبيعية أقل مما يتركز على قضية طبيعية »(2) .

إن الانسان هو إذن آلية وآلة . فمن الحركة يولد الاحساس . وسواء تعلق الأمر بشهوة أم برغبة ، باشمئزاز أم بكراهية ، فإن في هذا « بداية صغيرة لحركة » ، أو لجهد باتجاه شيء ما ، أو ابتعاداً عن شيء ما . « إن كل إنسان يسمي ما هو ممتع بالنسبة له خير ، وما هو غير ممتع شر . وهكذا يختلف كل انسان عن غيره بمزاجه أو بطريقة وجوده . ويختلف عنه في التمييز بين الخير والشر » . إن الشر الأسمى هو الموت . والعذاب الذي يسببه شقاء إنسان آخر هو الشفقة . وهذه الشفقة تأتي من تخيل أو توهم شقاء مستقبلي بالنسبة لنا » . إن الإرادة ، أو عمل الإرادة ، ليست شيئاً آخر غير « الشهية الأخيرة في المداولة » : الشهية الأخيرة - أو الإشمئزاز الأخير - التي تضع نهاية للجدل ، وتؤدي فوراً للفعل أو لعدم الفعل . إن ما يسمى بالسعادة يوجد عندما تتحقق رغباتنا بنجاح دائم . ومن هنا تنشأ « اللذة المستمرة » : إنها لا تكمن فقط في النجاح وإنما في القدرة على النجاح » . إن

---

(1) أنظر « مقدمة » م. أوكشوط (M. OAKESHOTT) للطبعة الانجليزية لعام 1946 الصادرة عن منشورات (Basil blackwell) - أوكسفورد -

- وف. تريكو (F. TRICAUD) للترجمة الفرنسية الصادرة ضمن سلسلة « الفلسفة السياسية » - عن منشورات Sirey - باريس - 1971 .

- و. ر. بولان (R. POLIN) - « السياسة والفلسفة لدى توماس هوبس » (Politique et philosophie chez Thomas Hobbes) - باريس - P.U.F. 1952 .

(2) أنظر مقالة ر. بولان عن هوبس في الموسوعة العالمية .

الشعور بقدرتنا ، وبقوتنا الأعلى من قوة الغير هو العنصر الأساسي في هذه اللذة . إن الغنى والعلم والشرف ليست إلاّ أشكالاً لهذه القوة . إن هناك في الانسان رغبة دائمة لا تتوقف في امتلاك القدرة ، وفي اكتساب قدرة بعد قدرة . وهذه الرغبة لا تتوقف إلاّ عند الموت . إن هوبس يقارن الحياة بسباق يشكل فيه التقدم على المنافسين الهدف الوحيد والجائزة الوحيدة : « إن السعادة تكمن في التجاوز المستمر لذلك الذي كان يسبق ، أما الموت فهو في الانسحاب من السباق »(1) .

إن الإنسان يتميز عن الحيوانات الأخرى بعقله ، الذي لا يُعتبر إلاّ حساباً (أي جمعاً وطرحاً للنتائج) (*) ، وبالفضولية والرغبة في معرفة اللماذا والكيف ، وبالدين النابع ليس فقط من هذه الرغبة ، وإنما أيضاً من القلق من المستقبل والخوف من الغيب .

إن مكيافللي نفسه لم يُعَرِّ طبيعة الانسان الى هذا الحد . وانطلاقاً من هذه التعرية يَعتبر هوبس ، المفكر السياسي الذي تسلطت عليه الدقة الاستنتاجية لاقليدس(Euclide) ، والاكتشافات التي جاء بها جاليله(Galilée) وهارفي(Harvey) حول الطبيعة الفيزيائية ، أن من واجبه أن يبني علمياً الآلة ، أو « النموذج الميكانيكي » الذي يتجلى في الدولة العقلانية التي سمّاها « اللوفياثان » . وقد استعان ، في سبيل حاجات قضيته ، بالمصطلحات الكلاسيكية لحالة الطبيعة والحق الطبيعي والقوانين الطبيعية . لكنه استعملها في سياق مختلف جذرياً عن التقاليد الرواقية والمسيحية، وكذلك عن العلمنة التي قام بها غروتيوس .

وبالطبع ، فإن هوبس لم يستطع ، مثله مثل بودان ، أن يستند على مذهب الحق الإلهي الملكي . لكنه بالعكس ، كان يستطيع أن يأخذ الكثير من بناء بودان الفخم الخاص بالسيادة .

2 ـ من البشر الطبيعيين الى الانسان الاصطناعي : الدولة ـ اللوفياثان

إن الانسان ، إذا نُظِرَ اليه في حالته الصافية كفرد معزول ، وفي عدم قابليته الطبيعية للتواصل ، يتمتع على كل الأشياء ، بحق عام ومطلق ؛ حق طبيعي في ممارسة قدراته الطبيعية : وهذا الحق هو الترجمة لقدرته غير المحدودة على استعمال إرادته في السعي وراء السعادة ، أي في التحقيق المستمر لرغباته .

(*) إن العقلانية لدى هوبس لا تستمد جذورها ـ كما يشير لذلك م. لواكشوط ، من التقاليد الكبرى الافلاطونية ـ المسيحية : فالعقل لديه ليس « الانارة الإلهية للروح التي توحِّد الانسان مع الله » ، والتي بها يمكن للبشر ان يتناولوا القربان ؛ وإنما هو التفكير : او ، بعبارة اخرى ، حساب النتائج الذي يقوم به كل فرد لحسابه الخاص ، والذي يوجِّه إرادته . إن هذا الحساب لا يُعتبر معصوماً عن الخطأ ولا يشغل كل المكان لدى الانسان ، لان هذا يبقى « بصورة أساسية مخلوقاً انفعالياً » .

(1) الاستشهادات مأخوذة من مؤلَّف هوبس الذي ترجمه هولباخ(HOLBACH) عن الانجليزية في عام 1772 : « في الطبيعة البشرية » ـ (باريس ـ منشورات VRIN ـ 1971 ـ مقدمة اميليان نيرت(Emilienne NAERT) .
لواكشوط ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 27

لكن الانسان ليس وحيداً . فالفرد ، المساوي لكل فرد آخر ، يجد كحد وعقبة في وجه حقه المطلق ، الحق المطلق لكل فرد آخر وقدرته . إن كل فرد يصادف في كل فرد منافساً له . وكل فرد يُعتبر عدواً لكل فرد ، وهو في حالة حرب ، إفتراضية على الأقل ، مع كل فرد . وهكذا يصبح الكل في حالة حرب ، إفتراضية على الأقل ، مع الكل ، وذلك نظراً لعدم وجود قوة قهرية توقف الكل عند حدهم، وتلهمهم الشعور بخوف مفيد .

في مثل هذه الحالة لا يكون هناك من قانون غير قانون القوة والحيلة . فالقضية ليست قضية عدل أو ظلم ، وليست قضية مَا لَكَ وما لي : إن ما يعود لكل إنسان هو فقط ما يستطيع أن يمتلكه ، وما لديه القوة على الاحتفاظ به . إن مثل هذه الحالة تمنع كل زراعة ، وكل صناعة ، وكل ملاحة ، وكل علم ، وكل أدب وكل فن وكل مجتمع : إن ما يسود في هذه الحالة ، « وهذا هو الأسوأ من كل شيء ، هو الخوف والخطر الدائم بحدوث موت عنيف . ولهذا فإن حياة الانسان تتميز فيها بالعزلة والكدّ والتعب . وتكون شبه حيوانية وقصيرة » .

إن على الانسان أن يخرج من مثل هذه الحالة ، وإلاّ فإن الجنس البشري سيكون مهدداً بالدمار . وهو لديه الامكانية للقيام بذلك ، بفضل العديد من غرائزه وعقله . فبعض غرائزه تحثه بالفعل للميل للسلام : ومنها بشكل رئيسي خوفه من الموت العنيف ، ورغبته بالاشياء الضرورية لحياة ممتعة ، وأمله في الحصول عليها بوسائل يصطنعها بنفسه . أما عقله (أي حساب مصلحته بالطبع) . فيوحي له بمواد ملائمة لاتفاق سلمي ، تتجلى في القوانين الطبيعية التي يمكن للجميع أن يتفاهموا حولها . إن العدالة والانصاف والاعتدال والشفقة ، وبصفة عامة ، أن نفعل للآخرين ما نريد أن يفعلوه لنا : هي ما يُسميه هوبس ، خلافاً للأصول ، « بقوانين الطبيعة » . إن هذه القوانين ليست أوامر ، وإنما هي تعليمات وقواعد عامة للاخلاقيات التي يكتشفها العقل (والمقبولة في كل مكان) من أجل منع البشر من التصرف بشكل مغاير لمصلحتهم . إنها ، من جهة أخرى ، معاكسة لعدد هام من شهواتهم الطبيعية التي تدفعهم « للمحاباة والغرور والانتقام ، والسلوكات الأخرى من هذا النوع » .

وبفعل هذا الدفاع المزدوج ، يقوم البشر الطبيعيون ، من أجل الدفاع عن أنفسهم وحماية أنفسهم ، بإيجاد هذا الانسان الاصطناعي ذي القوام والقوة الأعلى للغاية من قوتهم ، هذا اللوفياتان الكبير (وهو اسم وحش بحري ورد الحديث عنه في التوراة) ، الذي هو الدولة أو الجمهورية أو الكمنولث(Commonwealth) بالانجليزية ، أو المدينة(Civitas) باللاتينية . إنه عبارة عن جمهورهم المتحد في شخص واحد يمثلهم جميعاً . لقد أجاز كل واحد منهم له استعمال قوة وثروات الجميع « بالشكل الذي سيراه ملائماً » من أجل تأمين سلامهم في الداخل والدفاع المشترك عنهم ضد أعداء الخارج . إن أي قوة أخرى لا يمكن أن تُقارن بقوة هذا « الإله الفاني » الذي يُمسك بالسلطة

السيدة : إن الرعب الذي توحي به قوته تسمح له بأن يقولب إرادات الجميع من أجل خير الجميع »(1) .

إن هوبس يشدد بقوة على أنّ هذا اللوفياثان الكثير هو نتاج الفن الانساني والحيلة الانسانية والارادة الانسانية التي يوجهها الحساب الفردي للمصلحة بالطبع . إنّه لا ينبع أبداً ، كما كان يعتقد أرسطو ، من نزعة اجتماعية غريزية لدى الانسان (الحيوان السياسي) المدفوع بطبيعته لتحقيق كماله في المدينة . لقد استطاع أرسطو ان يشير لواقع أن بعض الحيوانات ، كالنحل والنمل ، كانت تعيش في مجتمع مع بعضها البعض (ولهذا صنّفها في عداد الحيوانات السياسية) ، ومع ذلك فإنّ الجنس البشري يختلف عنها لاسباب عديدة : فالانسان الطبيعي ، المنغلق على نفسه ، لم يكن ليأتي للمجتمع السياسي إلاّ بفعل الحاجة . إن بالامكان تقدير كم أن فكرة الحيلة هذه هي أساسية بالنسبة لمؤلف هذا الكتاب الشهير والفريد من نوعه ، من خلال الاستشهاد التالي المأخوذ من المقدمة :

« إن الفن هو الذي يخلق هذا اللوفياثان الكبير . . . الذي تعتبر السيادة فيه نفساً إصطناعية لأنها تعطي الحياة والحركة لمجموع الجسم . . . إن الحكام والموظفين الآخرين هم مفاصله الاصطناعية . أما المكافأة أو العقاب ، المرتبطين بمقر السيادة ، واللذين يحركان كل مِفصل وكل عضو من أجل قيامه بإنجاز مهمته ، فهما اعصابه ، لأن هذه الأعصاب تلعب نفس الدور في الجسم الطبيعي . وأما ازدهار وغنى كل الأعضاء الخصوصيين فهما قوته . إن حماية الشعب هي قضيته ؛ والمستشارون هم ذاكرته ؛ والانصاف والقوانين هي عقله وإرادته الاصطناعيين ، والوئام هي صحته ، والاضطرابات المدنية داءه ، والحرب الأهلية موته »(2) .

الاجراء : ميثاق النقل

ولكن بأي إجراء أُنتجت وتجمعت وتوحدت أجزاء هذا الجسم السياسي ، بالأصل ؟ بإجراء العقود أو المواثيق أو الاتفاقيات .

إن المقصود بهذا هو نوع من العقد أو الميثاق الاجتماعي الخالق كلياً ، والذي لا يستند الى أي واقع « عضوي » موجود مسبقاً . إن الأمر يتعلق بعقود أو بمواثيق مبرمة بين البشر الطبيعيين فيما بينهم ، وذلك لمصلحة طرف ثالث لم يتعهد ، من جهته ، تجاههم بأي التزام ، بالمعنى الحصري للكلمة . ويعتبر هذا الطرف الثالث (سواء أكان فرداً أم جمعية) قانونياً « الشخص الوحيد » الذي يتحد فيه جمهورهم . إن الأمر يحصل كما لو أن كل واحد منهم قال لكل واحد : إني أجيز لهذا الشخص بأن يحكمني ، وأتنازل له عن حقي بذلك ، شريطة أن تتنازل له أنت عن حقك ، وأن تجيز

---

(1) أنظر ترجمة تريكو للوفياثان ـ الفصل 18 ـ ص : 121 وما بعدها .
والفصل 14 ـ ص : 128 وما بعدها ـ والفصل 17 : ص : 173 وما بعدها .
(2) اللوفياثان ـ ترجمة تريكو ـ ص : 5

كل أعماله بنفس الطريقة . إن كل واحد يقوم بالضبط بنقل حقه الكلي والمطلق على كل شيء « للشخص الوحيد » لكي يمتلك هو فقط ، من الآن فصاعداً ، إرادة مطلقة . إن النقل يكون كلياً ومطلقاً مثل الحق نفسه . وهو نقل لا يمكن الرجوع عنه . إن كل واحد سيعتبر نفسه المؤلف لكل ما سيُفعل ، من الآن فصاعداً ، من أجل تحقيق الأمن المشترك والسلام . إن كل واحد سيُخضع مقدماً إرادته ورأيه لارادة ورأي السيد ، أو اللوفياتان الكبير ، الذي تَكَوَّنَ بواسطة هذه المواثيق المبرمة بين الأفراد . لهذا نفهم لماذا شبَّهَ هوبس هذا الاجراء « بكلمة » « لنخلق الانسان » التي تَلَفَّظَ بها الله حين قيامه بعملية الخلق » . ونفهم أيضاً لماذا تبدو رمزياً في واجهة الكتاب صورة عملاق متوّج يتكون نصف جسمه الأعلى وذراعيه من كمية من الأفراد الصغار المتراكمين فوق بعضهم البعض : إنها بالفعل بنية اللوفياتان ، نتاج الفن والحيلة الانسانية ، الذي عرف كيف يوحِّد ويختزل في شخص واحد جمهوراً من الأفراد ، ويمثلهم جميعاً . ونشير إلى أن اللوفياتان العملاق كان يمسك بيده اليمنى سيفاً مرفوعاً فوق الريف والمدينة ، بينما يحمل في يده اليسرى (وسنرى لماذا) عصا الكنيسة الانجليكانية .

ويُلحّ المؤلف على أن البشر الطبيعيين ، بفرضهم على حريتهم هذه القيود الملازمة للحياة في المجتمع المدني أو الدولة أو الجمهورية ، إنما رضخوا لاهتمامهم الكبير بتوفير سبل بقائهم وحياتهم بشكل أكثر سعادة . إن الأمر كان يتعلق بالنسبة لهم بانتزاع أنفسهم من بؤس حالة الحرب (الافتراضية ، إن لم تكن المعلنة) التي كانت تنجم حتماً عن عدد لا بأس به من شهواتهم الطبيعية ، وعن عدم وجود « سلطة مرئية » تعمل على دفعهم ، بواسطة الخوف من العقاب ، لتنفيذ اتفاقياتهم ومراعاة قوانين الطبيعة » . إن السلطة المرئية هي بالضبط السيف . أما الاتفاقيات والمواثيق فلا تشكل بدون السيف ، وكما عبّر هوبس عن ذلك بقوة ، إلا كلمات وعبارات جوفاء غير قادرة على أن تضمن للناس أقل قدر من الأمن . إن هؤلاء سينتظرون من السلطة المرئية حماية فعالة ، لقاء طاعتهم لها . إن هوبس الذي تسلط عليه وسواس الاضطرابات التي وقعت في زمنه بانجلترة ، لم يكن يهدف من تأليفه للوفياتان (وهذا ما أوضحه في السطور الأخيرة من كتابه) ، إلا أن يضع أمام أنظار معاصريه العلاقة المتبادلة التي توجد بين الحماية والطاعة .

إنها علاقة وثيقة جداً في الواقع ، وملازمة لطبيعة العلاقة بين السيد ورعاياه . إن السيد إذا فقد ، لأي سبب كان ، قدرته على الحماية ، فإن الرعية تعتبر نفسها عملياً في حِلٍ من كل واجب بالطاعة والاخلاص له .

« إن الحق الذي يمتلكه البشر ، بالطبيعة ، بحماية أنفسهم عندما لا يستطيع أي شخص آخر أن يفعل ذلك ، هو حق لا يمكن التخلي عنه بموجب أي اتفاق . . . لأن الغاية التي يستهدفها الخضوع ، هي الحماية » . إن الرعية التي لم يعد لديها أي أمل بانتظار الحماية من سيدها الشرعي ، ستبحث عنها في أي مكان آخر . ولهذا فإنه في حال هزيمة السيد على اثر حرب اجنبية أو أهلية ، فإن الرعية المتحررة حينئذ من التزامها الأصلي ، تصبح مضطرة للالتزام تجاه المنتصر . وفي هذا يكمن الاستثناء الوحيد لمبدأ عدم إمكانية الرجوع عن ميثاق النقل الأصلي . إن من غير المفيد الاشارة لما

يوجد من برودة منفعية في هذا الرفض لكل إخلاص عاطفي ، ولكل استدعاء لمفهوم الشرعية ! إن من المناسب أن نشير ، من بين واجبات السيد ، الذي يتمتع ، من جهة أخرى بالعديد من الحقوق ، لواجبه (القاسي ، ولكن المنطقي حقيقة) بأن يكون دائماً سعيداً(1) !

وقبل القيام بعملية التعداد ـ المؤثر ـ لهذه الحقوق ، وبمناقشة هذه الواجبات ، هناك عدة ملاحظات ، تتعلق بإجراء النقل الذي يؤدي لولادة اللوفياثان ، تفرض نفسها ، على سبيل التعلق والتكملة .

ملاحظات تكميلية

إن بالامكان الحديث عن الفردية الاستبدادية لدى مؤلِّفنا . فهوبس ، الفيلسوف الذي لا يوجد بالنسبة له إلاّ الافراد ، والذي لا يمكن الحديث لديه عن « الانسان بصفة عامة » ـ لأنه لا يوجد شيء يتصف بالعمومية ، في نظر هذا الفيلسوف الاسمي ، ووريث تقاليد أوكام ، إلاّ الاسماء ـ يقترح صيغة تترك فردية المتعاقدين ، البشر الطبيعيين ، سليمة . فهؤلاء لا يذوبون في أي لحظة في « شعب » : إن إرادتهم الفردية لا تذوب في أي لحظة ، في إرادة مشتركة أو « عامة » . إن وحدة المجتمع المدني تنتج فقط عن حلول الارادة الواحدة للسيد ، ممثل اللوفياثان ، محل تعدد الارادات الفردية ، المتناقضة افتراضياً . إن كل ذوبان هو أمر مستبعد . وهكذا إذن يبقى الفرد سليماً ، في نفس الوقت الذي تتأسس فيه السلطة ، ومعها قوة فريدة .

إن الصيغة تستبعد ، في المقام الثاني ، كل نوع من أنواع مواثيق أو عقود الخضوع أو الحكم التي قد تتبع المواثيق المسماة بالاجتماعية ، والتي قد تربط السيد بتعهدات متبادلة (ستكون مصدراً لمناقشات مضْنِية) . إن البشر الطبيعيين لم يتعاقدوا إلاّ فيما بينهم ، وذلك لفائدة طرف ثالث مستفيد ، سيكون هو سيدهم في المستقبل . فكيف يمكن له فيما بعد أن يتعاقدوا معه وهم لا يشكلون ، في حد ذاتهم ، شعباً ولا شخصاً عاماً ، وإنما فقط جمهور من الناس ؟.إن قوة هوبس تتجلى في أنه أسَّس ، بناءً على إجراء العقد ، سيادة مطلقة لا تتجزأ ، وأكثر تصلباً ، كما سنرى ، من سيادة بودان؛ وذلك بقطعه لكل صلة بالثنائية السابقة .

ولقد كان من الواجب ، ثالثاً ، أن يكون النقل الذي أجراه البشر الطبيعيون كلياً ومطلقاً ، كما هو حال الحق المنقول نفسه . لأنهم لو احتفظوا لأنفسهم بأي جزء من هذا الحق ، مهما كان قليلاً ، فإن حالة الحرب البائسة التي أرادوا أن ينتزعوا أنفسهم منها ، كانت ستستمر حتى ولو بنفس مقدار هذا الجزء القليل . ولهذا فإنهم كانوا مرغمين على أن يجردوا أنفسهم بشكل مطلق من كل ما كان يتضمنه حقهم الطبيعي . ولا سيما من حريتهم في الحكم الخاص على الخير والشر ، وعلى العدل والظلم . بهذا الشرط وحده يمكن تأمين السلام ، ويمكن للانسان أن يكف عن كونه ذئباً بالنسبة للانسان ، وأن يصبح إلهاً(2) .

---

(1) اللوفياثان ـ الفصل 17 ـ ص : 173 وما بعدها .

(2) حول نظرية العقد الاجتماعي عند هوبس ـ أنظر دوراتيه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 217 وما بعدها .

وأخيراً فإنه لا يمكن إهمال مسألة شكل دولة اللوفياثان . والمقصود هنا مقر السيادة . فهذا المقر يمكن أن يتجلى في فرد (في الملكية) أو في جمعية ، تضم عدة أشخاص مختارين (في الأرستقراطية) أو في مجموع الرعايا (في الديمقراطية) . إن هوبس لا يتصور وجود أي شكل آخر للدولة أو الجمهورية ، لأن السلطة السيدة التي لا تقبل التجزئة ، لا يمكن أن تكون إلا بيد فرد واحد أو عدة أفراد أو كل الأفراد . وبنفس الاحتقار ، الذي أبداه بودان ، يستبعد هوبس كل صيغة مختلطة من شأنها تقسيم السلطة السيدة وتجزئتها لقطع وزمر تستبسل في تهديم بعضها البعض . « رأيت مرة رجلاً نبت في جنبه رجل آخر مزود بدوره برأس وذراع وصدر وبطن » ، فلو كان هناك رجل ثالث نابت في الجنب الآخر ـ أضاف هوبس ساخراً ـ لكان بالامكان مقارنة هذا الشذوذ في الجسم الطبيعي بالشذوذ الذي يمثله الشكل المختلط للدولة .

بين هذه الأشكال الثلاثة فقط المأخوذة بعين الاعتبار ، لا يوجد أي فرق في السلطة . لكن هذا لا يعني أنه لا يوجد هناك فرق « في السهولة أو القابلية » لتوفير السلام والأمن للشعب . على هذا يستند مؤلف اللوفياثان للتعبير عن تفضيله للملكية . فهو يُعدِّد ، بطريقته المنهجية ، ستة أسباب ، يكمن الرئيسي من بينها ، في أن المصلحة الشخصية للسيد في الملكية تتطابق مع المصلحة العامة . إن أي ملك غني ومجيد لا يشعر بالأمان إذا كان رعاياه فقراء أو بؤساء أو ضعفاء ؛ في حين أن الحاكم الفاسد أو الطموح ، في الديمقراطية ، يمكنه أن يجني من غدره وخيانته أو من حرب أهلية ، فوائد أكثر من الفوائد التي يمكنه أن يجنيها من الرخاء العام . وبالاجمال فإن كل ما يمكن أن يُؤخذ على الملكية يوجد بشكل أخطر في النظم الأخرى ، ولا سيما في الديمقراطية . فللملوك ، مثلاً ، عندهم محظيين ، ولكنهم قليلو العدد . أما محظيو الديمقراطيات فكثيرون ، ويكلفون أغلى بكثير . وهناك كذلك تقلب في قرارات الملك ، لكنه التقلب الملازم للطبيعة الانسانية : « في حين أن هناك في الجمعيات تقلبات تظهر بسبب العدد ، بالاضافة للتقلبات التي تأتي من الطبيعة » .

لقد كان بودان يعبر عن نفس التفضيل . لكن مؤلف الجمهورية كان يُغني ، بشكل فريد ، مفهوم الملكية من خلال التمييز البارع والحاذق بين شكل الدولة وشكل الحكم ، بين مقر السيادة وممارستها . أما هوبس فكان يجهل تماماً هذا التمييز ! لقد أغلق هوبس الباب الذي كان بودان قد تركه مفتوحاً(1) .

ويبقى إن طبيعة السلطة ، في كل أشكالها ، هي نفسها ، وأن حقوق وواجبات دولة اللوفياثان ، والسيادة هي نفسها أيضاً سواء في الملكية أم الارستقراطية أم الديمقراطية .

3 ـ الدولة اللوفياثان : حقوقها وواجباتها

حقوقها :

إجمالاً ، يعود للسيد أن يفعل كل ما هو ضروري من أجل أن يوفر لرعاياه الخير الوحيد « الذي يمكن القول بأنه مرغوب به كلياً » . وهو السلام ، فمقابل هذا السلام نقل البشر الطبيعيون

(1) حول شكل أو أشكال الدولة ـ أنظر الفصل 19 من اللوفياثان .

كلياً وبشكل لا رجعة فيه (مع التحفظ الوحيد الذي نعرفه سابقاً) حقهم العام . وهكذا استلم السيد أكبر سلطة يمكن للبشر أن ينقلوها لإنسان آخر : إنها سلطة مطلقة وغير محدودة ، ويجب أن تكون كذلك ليكون المجتمع المدني قابلاً للحياة (حسب الاعتقاد الأكثر حزماً لدى هوبس) . وعليه فإن السيد هو الذي يعود له ، من الآن فصاعداً ، أن يقرر قطعاً ما هو الخير والشر ، والعدل والظلم ، وما لكَ وما لي ، وكذلك أن يقوم بدور الشرطة الفكرية أي المتعلقة بالآراء والمذاهب ، وكذلك بدور الشرطة المسماة بالروحية ، وذلك بالقدر الذي تتطلب فيه حاجات السلام أن يمتلك كل هذه الحقوق . وباختصار فإن السيد بهذا المقدار هو سيد القانون والملكية والآراء والمذاهب ، والدين أيضاً .

القانون = إن سلطة سن القانون ونقضه هي ، عند هوبس كما كانت عند بودان ، العلامة الأولى للسيادة . فليس هناك من مُشرِّع آخر غير السيد (سواء كان فرداً أم جمعية) . فهو الذي يسن القانون ويلغيه . وإرادته ، التي يدل عليها صمته، فقط، تسمح لاستعمال طويل أن يأخذ قوة تشريعية . إنه حر إزاء القوانين . إن أي شيء يخرج من القانون لا يمكن أن يعتبر ظالماً . وأي قانون لا يمكن أن يتهم بالظلم ، لأنه يصدر عن السيد ، ولأن كل ما يفعله السيد ، يجب ، إفتراضاً ، أن يضمنه ويعترف به كل عضو من أعضاء الشعب ، كما لو كان هو الذي فعله : « إلا أن ما يريده أي شخص لا يمكن أن يقول عنه أنه ظالم » . هذا هو إذن القانون (الوضعي ، كما يقال في أيامنا هذه) ، القانون الذي عَرَّفه هوبس بأنه ، بشكل خاص « كلام ذاك الذي يأمر الآخرين ، بموجب حق عام . إن هذا الكلام هو الذي أصبح القاعدة الوحيدة للعدل والظلم ، للصواب والخطأ . (إنه مذهب « الوضعية » القانونية من النوع الجذري الذي لم يوجد مثله أبداً في الماضي !) .

الملكية = كان بودان يطلب من السيد أن يحترم حق الملكية إذا لم يكن يريد أن يكون « لصاً » . إلاَّ أن منطق نظام هوبس يقوده للوصول الى نتيجة مختلفة كلياً . ألَمْ يبْدأ هذا التوزيع الثابت للاموال ، والذي يُسمى بالملكية ، مع تأسيس المجتمع المدني ، وظهور السيادة ، في حين أن الحالة الطبيعية لم تكن تعرف إلاَّ الحيازة غير الثابتة والعابرة ؟.ألَمْ تكن هذه الملكية تعبيراً أساسياً عن إرادة السيد ، باعتبارها عنصراً (ذا قيمة لا تُقَدَّر) لهذا السلام المنتظر من قوته التي لا نظير لها ؟.لهذا فإن الملكية ، التي هي هبة السيد ، لا يمكن أن تكون شيئاً مطلقاً يقف في وجه السيد ، بحيث يفقد كل حق عليها ، في حين أنه قد يحتاج لها من أجل القيام بمهمته في الحماية ، في الداخل والخارج .

الآراء والمذاهب = إنَّ الحكم الجيد للبشر الذي يستهدف تحقيق السلام والوئام فيما بينهم يرتكز على الحكم الجيد للرأي . لهذا فإنه يعود للسيد أن يحكم في حسنات ومساوىء هذا المذهب أو ذاك ، محتفظاً لنفسه بحق نشر المذاهب الصالحة بنشاط ، وحظر المذاهب الخاطئة ، مصدر التمردات ، بشراسة . وينتقد هوبس ، في هذه المناسبة ، الجامعات لانها تجهل فن غرس الآراء السليمة . ويتساءل : ولكن ماذا عن الحقيقة ؟ أليست هي الوحيدة التي تُحسب في الميدان المذهبي ؟.إن هذا الاعتراض لم يَفُت على الفيلسوف مؤلِّف اللوفياثان . لهذا فإنه يجيب بأن احترام الحقيقة لا يتعارض مع واقع اتخاذ السلام كقاعدة لها . « لأن المذهب الذي يتعارض مع السلام لا

يمكن أن يكون صحيحاً ، مثلما أن السلام والوئام لا يمكن أن يكونا مناقضين لقانون الطبيعة(1) .

أما فيما يتعلق بالدين ، فإنه سيُعالج بشكل مفصل فيما بعد نظراً لأهمية المكان الذي تشغله مسألة السلطة الروحية ، وعلاقاتها بالسلطة الزمنية ، في النظام الهوبزي .

وهكذا نرى ، من الآن بما فيه الكفاية ، أن حقوق السيادة غير القابلة للتنازل ، والتي لا تتجزأ ، هي بلا حدود ، وأن الكوابح التي توقّعها ، بعناية ، بودان ، وريث التقاليد الرواقية والمسيحية الطويلة الخاصة بتحديد السلطة ، لم تعد واردة في منظور اللوفياتان .

ولكن ألاُ يمكن لسلطة غير محدودة الى هذا الحد أن تؤدي لكثير من النتائج المؤسفة ؟.كيف يمكن استبعاد احتمال التجاوزات من جانب الشخص أو الأشخاص الذين يتولونها ؟.إن هوبس الذي يطرح بنفسه السؤال ، لا ينكر هذه المساوىء . لكنه يعتبرها أقل خطورة بكثير من المساوىء التي قد تنتج عن غياب مثل هذه السلطة . إنه يعتقد بأن الوضع الانساني لم يكن أبداً خالياً من الازعاجات ، وأن إزعاجات السيادة الأكثر اتساعاً التي يمكن تصورها ، لا يمكن مقارنتها مع كوارث وبؤس الحالة الطبيعية . إن الاختيار واجب ، وحس الاختيار يفرض نفسه(2) .

إلاُ إن هناك ، تجاه حقوق السيادة ، واجباتها التي ينبغي أن تؤخذ بالاعتبار : إنها واجبات وليست التزامات، لأن الالتزامات قد تعني بالمقابل حقوقاً ملازمة للرعايا يمكن لهم أن يعارضوا بها اللوفياتان (الأمر الذي لا يمكن أن يحصل) .

واجباتها :

إن الواجب الأول للوفياتان يكمن في الحفاظ على سلطاته وامتيازاته سليمة . فهذه السلطات والامتيازات هي الوسائل التي تمكنه من إداء وظيفته : إن التخلي عن الوسائل يعني التخلي عن الغاية . إن كل تنازل جزئي ، من جانبه ، وكل نقل للغير هو أمر مستبعد .

إن الواجب العام الذي يقع على عاتقه هو توفير الأمن للشعب(Salus Populi) . وهذا لا يعني فقط أمن الحياة ، وإنما كل إشباعات هذه الحياة أيضاً ، والتي يمكن لكل واحد أن يتمتع بها بعد أن يكون قد امتلكها بشكل شرعي ، دون أن يلحق ذلك أي خطر أو أذى بالدولة . وينجم عن هذا الواجب العام بعض الواجبات الفرعية ، ذات الطابع الايجابي ، ومن بينها : الرقي بالازدهار المادي من خلال تشجيع كل فروع النشاط ؛ وتأمين عدالة متساوية للجميع ، وكذلك المساواة أمام القانون والضريبة ؛ وتنظيم الاحسان العام لمصلحة العجزة ، وإجبار الناس الاصحاء على العمل ؛ واختيار

---

(1) حول الوضعية الحقوقية لدى هوبس انظر : ر. كابيتان(R. CAPITANT) ـ « هوبس والدولة الشمولية «H. et l'Etat totalitaire) ـ باريس ـ منشورات(Sirey) ـ1936 ـ ص : 46 وما بعدها .
ـ أنظر : جـ. فيالاتو(J. Vialatoux) ـ « مدينة هوبس ، نظرية الدولة الشمولية «La cité de H., Théorie de l'Etat totalitaire) ـ باريس ـ ليون ـ1935
(2) ر. دوراتيه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 308-315

أفضل المستشارين ، وأخيراً ، وخاصة ، سن قوانين جيدة : وهنا من اللائم الالحاح على هذه النقطة .

إن القوانين الجيدة لا تعني قط قوانين عادلة (لأننا نعلم أن أي قانون لا يمكن أن يكون ظالماً) ، وإنما قوانين واضحة في عرض أسبابها ، وقوانين ضرورية . وبرأي هوبس فإن القوانين التي لا يتطلبها الخير العام لا تكون إلا « فخاً لجمع المال » . . . إن دور القوانين يكمن في توجيه واحتواء حركات الرعايا من أجل تدارك تهورهم المحتمل ، أو نقص البصيرة لديهم . وكما أن السياج على طول الطرق لا يهدف لازعاج المسافرين وإيقافهم ، وإنما للابقاء عليهم في الطريق الصحيح كذلك فإن القوانين لم تُسَنّ من أجل عرقلة أي عمل طوعي للرعايا ، وحرمانهم من حرية بريئة ، وإنما من أجل إرشادهم(*) .

حرية بريئة : لأنها لا تستطيع أن تضر بالسلام !.هكذا تحدد دائرة هامة من الحرية الحقيقية والعملية ، نفسها مضمونة للرعايا ، السادة في أن يفعلوا أو يمتنعوا ، نتيجة لصمت القانون ، ولأن السيد لم يأمر بقاعدة . إنها ، بطبيعتها ، حرية متغيرة ، تتسع هنا وتضيق هناك ، تكبر في لحظة وتقل في أخرى ، وذلك وفقاً لما يعتبر السيد أنه الأفضل . إن من الممكن وصفها ، مع ب. دانتريف ، « بالحرية السلبية » ، واعتبار أن هوبس نظر لها بسخاء لأنها تتضمن بالنسبة للرعايا « حرية الشراء والبيع ، وابرام عقود أخرى فيما بينهم ، واختيار أماكن إقامتهم ، ونوع غذائهم ، ومهنهم وتربية أطفالهم كما يرون ذلك مناسباً ، وأمور أخرى مشابهة »(1) .

هل يجب التذكير بواجب السيد بأن يكون سعيداً دائماً ، هذا الواجب المرتبط بمنطق الحماية القلبي ؟ .

إن من الواضح أن وضعية الرعايا تجد نفسها محددة ، بصورة غير مباشرة ، لدى النظر في هذه المجموعة من واجبات العملاق المتوج (الذي يمكن أن يكون جمعية) . وليس من غير المفيد أن يحرص هوبس على إضافة بعض التوضيحات الطريفة (ولكن المنسجمة مع منطقه) على الأمور التي يحق لهؤلاء أن يرفضوا القيام بها ، حتى ولو أمرهم السيد بذلك ، باعتبارها « تفاصيل للحرية الحقيقية للرعايا » .

فعلى سبيل المثال ، لا يستطيع أي فرد من الرعية أن يتخلى ، بمقتضى أي ميثاق يمكن تصوره ، عن الدفاع عن نفسه ضد من يأتي ، بصفة قانونية ، لقتله أو لإلحاق الأذى به . كما لا يستطيع أن يتعهد ، فور إدانته ، بطاعة الأمر الصادر بأن يقتل نفسه بنفسه أو أن يبتر بنفسه أحد أطرافه . لأن هناك حقوقاً لا تقبل التنازل ، وتنازلات أو تعهدات تخرج من طبيعة المواثيق . إن لدى السيد ،

(*) في كتاب « في المواطن » يستعمل هوبس صورة أخرى : فهو يقارن القوانين بالضفاف التي بنيت لتوجيه المياه في مجراها ، وليس لوضع عقبة في هذا المجرى .

(1) اللوفياثان ـ الفصل 30 والفصل 21 ـ ص : 221 وما بعدها .

بالطبع ، الوسائل التي تمكنه من التخلص من المقاوم . وهذه المقاومة المبدئية يمكن أن توصف ، للوهلة الأولى ، بأنها « شاذة وبلا معنى ومتناقضة » ، باعتبارها مقيدة للسلطة المطلقة : ومع ذلك فلا مانع من أن يتكشف فيها الخليط المفاجىء بين القوة المنطقية والدقة الملموسة للروح الهوبسية[1] .

خليط ، أكثر براعة ، من أي مكان آخر ، في الطريقة التي احتضن بها مؤلف اللوفياثان للمعضلة المخيفة الخاصة بالدين وبالسلطة الروحية .

4 ـ الدولة اللوفياثان والدين

يخصص هوبس الفصل التاسع والعشرين من مؤلفه « للاشياء التي تضعف الدولة وتميل لانحلالها » . . . إن بعض هذه الأشياء أصبح الآن معروفاً . إننا نعرف نتائج الهزيمة النهائية للسيد في الحرب ، الخارجية أو الأهلية : فنظراً لعدم قدرة الدولة ، من الآن فصاعداً ، على تأمين حماية الرعايا مقابل ولائهم ، فإنها تُحل . (فمع مغادرة السيادة ، التي هي الروح ، للجسد ، تختفي كل حياة عامة وكل حركة عامة) . ونعرف أيضاً أن غياب السلطة المطلقة هو شيء يجعل من غير الممكن العيش في المجتمع المدني : إن الحاكم الذي يرضى ، لهذا السبب أو ذاك ، بقدر من السلطة يقل عما يستلزمه ، بالضرورة ، السلام والدفاع عن الدولة ، يُؤَسِّس بهذا جسماً سياسياً عاجزاً وفاسداً . كما نعرف أيضاً إلى أي حد يعتبر ضاراً الحكم المسمَّى « بالمختلط » ، والذي يؤدي لتقسيم الجمهورية الى ثلاث زمر ، وثلاثة أشخاص وثلاثة سادة ، ويُعتبر شذوذاً يمكن مقارنته بمرض يصيب الجسم الطبيعي . ونعرف كذلك الأمراض « المتأتية من سمِّ المذاهب التمردية » ، التي لا يمكن التوفيق بينها وبين الطاعة المدنية » ، والتي يمثلها بالنسبة للدولة إدعاء الافراد بأن لهم الحق في بيان الرأي في الخير والشر ، حيث بَتَّ السيد في هذا الأمر . لقد أشرنا لقساوة هوبس تجاه خطأ وضع القانون فوق السيد الذي سَنَّهُ ، لأن هذا يعني أن نضع فوقه قاضياً وسلطة قادرين على معاقبته ، الأمر الذي يعني « إقامة سيد جديد ، ثم ولنفس السبب ، سيد ثالث لمعاقبة الثاني » . ونعرف أخيراً أن هوبس لم يكن أقل قساوة بالنسبة للخطأ الآخر الذي يكمن في إعطاء الأفراد حق التحكم في أموالهم بطريقة مطلقة ، ولحد نفي كل حق للسيد على هذه الأموال[2] .

لكن هناك مرضاً أخيراً وخطيراً للغاية بحيث أن مؤلف اللوفياثان لم يَخْشَ من مقارنته بمرض الصرع الذي يصيب الجسم الطبيعي . إنه المرض الذي يُترجم ضرره العميق بتنافس وتعارض السلطتين : السلطة المدنية أو الزمنية ، والسلطة الروحية المزعومة . إن كل فرد من الرعية سيكون لديه هكذا سيدان ، كل منهما يريد أن تُطاع أوامره مثل القوانين . والحقيقة أن الحكم الزمني والحكم الروحي هما كلمتان أدخلتا في العالم لكي « يصاب الناس بالحَوَلْ ، ويخطئوا في تحديد سيدهم الشرعي » .

---

(1) ر. دوراتيه ـ ص : 315-318 .

(2) اللوفياثان ـ الفصل 29 ـ ص : 342 وما بعدها .

أي علاج يقترحه هوبس إذن لهذا المرض المُهَدِّد الذي تعود أصوله الى أمد بعيد في العالم المسيحي . هوبس هذا الذي اختار أن يكون عنوان مؤلفه كما يلي : « اللوفياثان : بحث في مادة وشكل وسلطة الجمهورية الكنسية (كذا !) والمدنية » . هوبس الذي حرص على أن يضع عصا الكنيسة الانجليكانية في اليد اليسرى لعملاقه المتوج ، وذلك بشكل مناظر للسيف الموضوع في اليد اليمنى ! .

إن علينا أن ننظر جيداً لما يلي : لقد أحَسَّ هوبس تجاه الدين بحد ذاته بعداء جذري . لكنه حاول ، بدافع التعقل ، أن يُغلق هذا العداء ببعض الاحتجاجات « السطحية » . ولهذا استحق بجدارة وصف الكافر الذي أغدق عليه . ومع ذلك ، فإن الدولة التي بنى نظريتها ، بمنطق لا يُعلى عليه ، كانت دولة مسيحية مؤلفة من أفراد مسيحيين . فقانونهم الديني يوجد في الكتاب المقدس ، والتزاماتهم تخضع لتفسير هذا الكتاب . ولكنْ من الذي يفسره ؟

الجواب : في الحالة الطبيعية كان كل مسيحي « طبيعي » يقوم بذلك حسب عقله الفردي . ولهذا كانت هناك قوانين مسيحية بعدد الافراد المسيحيين : وهكذا ازدادت خطورة فوضى الحالة الطبيعية بسبب هيجان المجادلات الدينية !

لكن آلية النقل جلبت الحل في هذا الصدد كما جلبته في كافة المجالات الأخرى . إن حق التفسير الشخصي للكتاب المقدس ، الذي لا يُعتبر إلاّ مظهراً للحق العام للبشر الطبيعيين على كل شيء ، يشكل ، مثل بقية الاشياء ، موضوعاً للنقل بموجب المواثيق أو الاتفاقيات ، للانسان الاصطناعي ، أي للوفياثان . فهذا الأخير يصبح رئيس الكنيسة ورئيس الدولة في نفس الوقت . لأن الكنيسة والدولة تتألفان من نفس الناس ، ومن نفس الأشخاص المسيحيين الذين اتحدوا في ممثل واحد ، في شخص عام واحد ، هو السيد المسيحي(Le Souverain Chrétien) . ففي هذه الحياة ليس هناك من حكم للدولة ولا للدين لا يكون حكماً زمنياً . إن الحق السياسي والحق الكنسي لا يتجزآن لدى السيد المسيحي . فله على رعاياه « كل نوع من أنواع السلطة التي يمكن أن تعطى للانسان من أجل حكم الأعمال الخارجية للناس ، سواء في السياسة أم في الدين » . إن من المباح له أن يَسُنَّ القوانين التي يرى أنها الأكثر ملائمة ، في هذين المجالين ، لحكم رعاياه ، « لأن هؤلاء يكوِّنون الجمهورية والكنيسة في آن واحد » .

بهذا لا يحق لأي سلطة تزعم أنها روحية أن تقف في وجه السيد كمنافس له . فلا بابا ، ولا قيادة للضمير الفردي ، ولا جدل ممَزِّق يمكن بعد الآن أن يُفتتح في قلب أي كان بين كونه مسيحياً وكونه رعية . إن أي رعية لم يعد يستطيع أن يرى نفسه ممنوعاً ، كمسيحي وتحت طائلة الموت الأبدي ، من القيام بعمل يأمره به القانون المدني تحت طائلة الموت الطبيعي . إن أي شخص لم يعد عليه بعد الآن أن يخدم سيدين . وهكذا يستبعد أحد أكثر التهديدات رعباً ، إن لم يكن أكثرها ، بالنسبة لصحة الدولة وحياتها (*) . إن مؤلف اللوفياثان يذهب هنا الى نهاية الطريق الذي توقف في

(*) كتب جان جاك روسو (في الكتاب الرابع ـ الفصل الثامن ـ من العقد الاجتماعي) يقول : « إن الفيلسوف هوبس =

متصفه مارسيل دو بادوا المدهش (الذي سدد ضربات لا تقل قسوة للثنائية المسيحية وذلك من أجل قضية السلام في الدولة) . وهكذا يتم ، في نفس الوقت ، دفع الادعاءات العقيمة للبابا ، « شبح الامبراطورية الرومانية المتوفاة » ، والفوضى الطهرية ، ودعم مرافعة هوكر المؤيدة للكنيسة الانجليكانية ،الكنيسة ـ الدولة ، بطريقة خاصة جداً .

لكن علينا أن لا ننخدع بهذا : فهذا اللوفياثان الذي يرفع العصا ، وهذا السيد المسلح جيداً بحيث يلغي بسطوته كل جدلٍ ـ مثيرٍ للانشقاقات المدنية ـ في القضايا الدينية ، والذي يحتفظ لنفسه ، حسب تعاليم مارسيل ، باحتكار القهر ، لا يحترم أن يحكم ، في هذا المجال وفي أي مجال آخر ، إلاّ على الأعمال الخارجية للناس . إن هوبس يوافق على أن « الله وحده يعرف القلوب » ؛ وإن الفكر والاعتقاد الداخليين للبشر لا يقعان تحت قبضة الحكام البشريين : فهؤلاء لا يطلبون من الرعايا أن يؤمنوا ، وإنما أن يطيعوا ويمتثلوا . إن السلام ، الخير الاسمى ، الذي كان « السياسيون » الفرنسيون ، في زمن بودان ، ينتظرونه من التسامح ، ينتظره هوبس من الامتثال الخارجي . ولقد كان مكيافللي نفسه ، على ما يبدو ، يولي أهمية أكبر ـ على الأقل لدى الرعايا ـ للمعتقدات الخاصة باعتبارها دعامة للدولة(1) .

الخلاصة : مدى الهوبسية

رغم أن اللوفياثان شكّلَ ، بطريقته الخاصة ، مرافعة لصالح الملكية المطلقة ، فإن الملكيين الانجليز ، الأوفياء للستيوارت الذين خُلِعوا عن العرش ، لم ينظروا له بلا رعب . فبقدر ما كان يرضيهم تبرير الحكم المطلق من خلال مذهب الحق الإلٓهي ، بقدر ما كانوا ينكرون التبرير الهوبسي ، العقلاني بدقة ، المتضمن ببرودة ، والصافي ، كيماوياً ، من كل مسحة دينية ، ومن كل نزعة عاطفية . ألا يمكن لهذا التبرير ، علاوة على ذلك ، أن يُطبق لمصلحة الحكم المطلق لكرومويل ، المغتصب والمنتصر مؤقتاً ؟ هذا دون أنْ نحسب أنّ هوبس ، المدافع على طريقته عن الانجليكانية ، لم يكن يُعتبر في نظر هؤلاء الانجليكانيين الملكيين ، أقل « كفراً » ، مما هو في نظر الطهريين الذين كان يندد بعدم خضوعهم .

إن العداء الملكي لم يكن يرتكز على مجرد أمزجة متحيزة ، بل كانت تلهمه غريزة ثابتة جيداً . لقد كانت الهوبسية ، على المدى البعيد على الأقل ، ثورية للغاية .

إنها لم تكن تكتفي برفض كل استنجاد بحق إلٓهي . بل كانت بالرغم من بعض المظاهر في المصطلحات تضرب صفحاً ، بكل البناء الأخلاقي والسياسي الوسيطي الذي سعى بودان جاهداً لإنقاذ جزء منه على الأقل . فالسيادة عند هوبس ، التي كانت تلفع السيادة دى بودان لنتائجها المنطقية القصوى ، كانت إسقاطاً على الصعيد السياسي لفردية فلسفية كلية ، مرتبطة بالاسمية عند

= هو الوحيد ، من بين المؤلفين المسيحيين ، الذي رأى جيداً الداء والعلاج ، وتجرأ على اقتراح توحيد رأسي النسر ، وعلى اعادة كل شيء للوحدة السياسية التي بدونها لا يمكن أبداً أن تتأسس بشكل جيد ، دولة أو حكم » .

(1) اللوفياثان ـ الترجمة الفرنسية ـ ص : 493-496-569-570-619-620

nominalisme) ، وكانت تعطي قيمة مطلقة للارادة الفردية . إن نهاية الاستنتاجات الدقيقة للمفكر الانجليزي الكبير كانت هذا اللوفياثان العملاق ، المهيمن بلا منافسة ولا مشاركة على العدد الغفير من الأفراد الذين نشأ منهم بالأصل ، والذين كانوا قد حلُّوا إرادته كممثل وكشخص محل إرادتهم ، من أجل شراء حمايته الفعالة (لقاء سيطرته) . إنهم الأفراد الذين ينصرفون ، من جهة أخرى ، للقيام بنشاطاتهم البريئة ! .

عدد غفير من الأفراد ! . إن من العبث البحث لدى هوبس عن مكان متروك للاسرة بحد ذاتها ، أو عن مختلف التجمعات ، أو « الأجسام » المتوسطة بين الدولة والأفراد ، الموروثة عن القرون الوسطى (والتي دعا لها بودان مع بعض التحفظات) . وإذا كانت هناك إشارة في اللوفياثان ، للعدد الكبير من التجمعات الحرفيةْ ، فإن هذا حصل من أجل إدانتها كافة في الدولة ، واعتبارها « جمهوريات صغيرة في أمعاء جمهورية أكبر ، مثلها مثل الدود في أحشاء إنسان طبيعي » . إن البناء التجمعي البارع لالتوسيوس غريب عنه بالطبع . إن حسّ « الكثافة » في الحياة الاجتماعية ، وكذلك حس الطابع الداخلي للحياة الدينية أو الروحية ، ومفهوم النزعة الاجتماعية الطبيعية لدى الانسان ، وغريزة التجمع والمساعدة لديه ، وحاجته العميقة للمشاركة المقبولة ، كل هذا ، على ما يبدو ، كان مفقوداً ، بشكل جذري ، لدى عالم النفس العميق ، ولكن المتشائم بحزم ، الذي كان قد ألَّفَ ، قبل « في المواطن » و« اللوفياثان » ، بحثاً صغيراً حول « الطبيعة الانسانية » (Human Nature) ، قال عنه ديدرو (Diderot) إنه « تحفة في المنطق والعقل »(1) .

ضمن هذا المنظور ، وانطلاقاً من منهج فكري استنتاجي بشكل دقيق ، كان هوبس يقتفي خطى مكيافللي وتجريبيته المتحررة من الأوهام . لقد كانت البشرية في الحالة الصافية أو الطبيعية عبارة عن غابة . أما في الحالة الاجتماعية (التي تكونت فيها المجتمعات المدنية أو السياسية المتميزة ، أي الدول السيدة) فإنه لا يُحتمل أن تتحول ، فيما يتعلق بالعلاقات بين الأفراد ، الى غابة ، اعتباراً من اللحظة التي سمح فيها القبول بقيام سلطة مطلقة غير محدودة مبدئياً ، للانسان بأنْ يكف عن أنْ يكون ذئباً بالنسبة للانسان . إن القوة التي يرمز إليها السيف كانت تقوم بهذه المعجزة . إلاّ أنه يجب القول ، في نفس الوقت ، بأن هوبس كان يكمل بشكل فريد مكيافللي ، بنفس القدر الذي كان يقدم فيه السلطة ليس باعتبارها مجرد ظاهرة قوة ، وإنما باعتبارها القوة « المجَسَّدة في مؤسسة . . . والتي يوجهها الحق » (الوضعي) ، والذي كان يبني فيه ـ حتى ولو أخذنا بالاعتبار الاسهام الأساسي لبودان ـ « أول نظرية حديثة للدولة الحديثة »(2) .

ومع ذلك ، فإن البشرية تبقى ، وهي مهيأة لأن تبقى دوماً ، في نظر مؤلِّف اللوفياثان ، غابة بالنسبة للعلاقات فيما بين الدول السيدة . فنظراً لعدم وجود سلطة عليا فوق هذه الدول ، فإن كلاً منها تمتلك الحرية المطلقة للقيام بما تراه أكثر ملائمة لمصلحتها (« إن هذه الدول تعيش أيضاً في حالة حرب دائمة ، وفي سهرة مسلحة متواصلة ، فحدودها محَصَّنة ، ومدافعها مُسَلَّطة على كل البلاد

(1) ر. بولان ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 10

(2) ب. دانتريف ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 134 وما بعدها .

التي تحيط بها ») . وفي حين أن غروتيوس كان يقول بوجود قانون وضعي ، إرادي ، خارج الدول وفوقها ، فإن هوبس يرى بأنه لا وجود لمثل هذا القانون إلاّ على مستوى هذه الدول . الأمر الذي يعني أن هذه اللوفياثانات المتنوعة ، التي لا تجد أمامها إلاّ أوامر القانون الطبيعي والعدالة الطبيعية ، « والتي ليس لها محكمة إلاّ في الضمائر » سيكون لديها القليل من الحظ في أن تكف عن أن تكون ذئاباً فيما بينها . هذا إذا لم يؤدّ الخوف من التدمير المتبادل والكلي ، وكذلك حساب عقلها ، لإقناعها في النهاية بضرورة الخروج من مثل هذه الحالة(1) . (لكن هذا ، ما لم يوضحه هوبس بدقة) .

ما هو بالنتيجة الطابع الحقيقي ، الذي قنّعه أو زوّره بسهولة سوء فهم يمكن إدراكه جيداً ، للوفياثان ، هذا الانتاج للفن البشري أو هذا الاختراع الانساني الذي سُمّيَ باسم وحش توراتي .

إن هذا الاسم نفسه يجب أن لا يخدع : فهو لا يستند بأي طريقة كانت لواقع ما فوق فردي أو « عضوي » . إنه (على حد تعبير م. أواكشوط) ، ليس إلاّ صورة ، أو مقارنة أو أسطورة ، « إنه نقل لتفكير مجرد في عالم الخيال » . إن هوبس ينصحنا بالاساس ، وبالطبع ، بعدم احتقار هذا الاختراع الانساني ، لكنه ينصحنا أيضاً بعدم المبالغة في تقديره .

إنّ الأفراد الذين يجسدون الحقيقة الوحيدة لا ينتظرون من الدولة التي خلقوها ، السعادة ، وإنما الهبة السلبية جداً ، والحيوية مع ذلك ، المتمثلة بالسلام ، الشرط المسبق للسعي للسعادة . إنّه سلام مُتعلق بنمو كبير للسلطة : سلطة السيد ، سلطة القانون النابع منه . ولكن مهما بدا اللوفياثان ، للوهلة الأولى على الأقل ، جشعاً ومكتسِحاً ، فإنه يتجنب المطالبة بكل الانسان . ففي أكثر من ميدان تخطي نزعة الحكم المطلق السياسية لدى هوبس (وكما يشير لذلك رينيه كابيتان) « نوعاً من الليبرالية الأخلاقية » . وليس من الخطأ القول ، مع جـ. هـ. سابين ، بأن البناء الهوبسي يبدو ، بشكل خاص ، محبذاً للانتشار الحر ، في ظل السلطة المخيفة للقانون الوضعي ، للمبادرات الخاصة التي توجهها فقط المصلحة الفردية ، المحسوبة جيداً ، وغريزة الكسب العقلانية . أمّا أن نصنع من « اللوفياثان » وثناً ، حاملاً « لايمان » أو « لرسالة » أو مجسداً لايديولوجية ، أو أن نخصه « بمهمة » تاريخية موحى بها عقلياً ـ كما تفعل ذلك الطريقة الذهنية الاسطورية لشموليّي (totalitaires) القرن العشرين ـ فهذا ما كان غريباً بشكل كامل عن هوبس ، النبي الواضح للفردية الاستبدادية(2) .

إننا نرى كفاية ، من خلال الأفكار السابقة ، مدى الالعاب الفكرية الكبيرة لمؤلّفنا ، التي تتجاوز الأشكال السياسية وقضايا الحكم في عصره : هذا العصر الذي دفعت اضطراباته هوبس (وكما كتب بنفسه في السطور الأخيرة من اللوفياثان) لصياغة بحث ملهماً لتمجيد السلطة المدنية وإنهائه « بدون تحيز ، وبدون مجاملة لأي شخص » .

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 141 و159

ـ أنظر : مارسيل ميرل (M. MERLE) ـ « علم اجتماع العلاقات الدولية » (Sociologie des relations internationales) ـ باريس ـ Dalloz ـ 1974.

(2) أواكشوط المقدمة ـ ص : 66 و18

ومع ذلك فقد يكون من غير المناسب أنْ ننسى أنّ الهوبسية ، في المدى القصير ، ساهمت في تثبيت الحكم الملكي المطلق (الأمر الذي يغيب عن بال الملكيين الانجليز) . وهذا ما سنراه في فرنسا : فرنسا لويس الرابع عشر وبوسييه ، التي ستكون قريباً المكان للـذروة المجيدة ، ولـكن المختصرة ، للدولة الملكية .

الفصل السادس

ذروة الحكم الملكي المطلّق في فرنسا

مهدت فرنسا هنري الرابع ثم ريشيليو ، السبيل لفرنسا لويس الرابع عشر وبوسييه . لكن من أجل تأمين قدومها والاسراع به ، بدون شك ، كان من اللازم قيام حرب الفروند وفشلها .

لقد كان من شأن حرب الفروند(1648 -1652) ، أو حرب الاطفال ـ كما سيقول عنها ميشليه ـ والتي أخذت اسمها من اسم إحدى لعب الاطفال فيما لو نجحت ، أن تُفسد كل الأفكار الداعية للحكم المطلق ، بالرغم من الرعب الذي شعر به العديد من الفرنسيين تجاه الثورة الطهرية الانجليزية ، التي كانت قد قتلت ملكاً . ولكن نظراً لأن « الفروند » فشلت ، فقد حدث العكس تماماً . فبعد الالتهاب العابر والجديد للأفكار المعادية للحكم المطلق ، التي كانت الحروب الدينية قد أيقظتها ، أخذت الدولة الملكية المطلقة التي أصبحت أكثر قوة بفضل انتصارها الكلي على أعدائها، تفرض نفسها بدون منازع ، ولا قوة موازنة .

لقد عادت للظهور في الكتابات المزارانية(Mazarinades) التي لا حصر لها والتي تعود لعهد حرب الفروند ، المفاهيم المألوفة : القانون الإلـهي والقانون الطبيعي المعارضين للسياسة ، حسبما يفهمها مكيافللي ؛ الميثاق العلني الملحوظ في حفل الترسيم ، بين الملك وشعبه ؛ إمتيازات البرلمانات والمجالس العامة باعتبارها المؤتمنة على القوانين والأعراف المكرّسة التي كانت تخفف تقليدياً من السلطة الملكية ؛ وعند الاقتضاء حق المقاومة ، حتى النشيطة منها باعتبارها جزاءً للتجاوزات التي لا يمكن السماح بها . لقد أُدينت « السلطة الوزارية »(Le ministériat) ، أو بعبارة أخرى ، الطغيان الذي مارسه ريشيليو ، ومن بعده مازاران(MAZARIN) اللذان تسلّما منصب الوزير الأول ، وحوّلا الحكم الفردي الملكي (الذي امتدحه بودان بقوة) الى حكم فردي إقطاعي (seigneuriale) (استهجنه بودان) إن لم يكن حتى الى طغياني . فلم يعد هناك بالنسبة للرعايا حرية طبيعية ولا ملكية آمنة للاموال . وهكذا انقطع ، على حد قول كاردينال ريتز ، الفروندي البارز ، كاردينال الفوضى ، الذي كان النقيض الحي ، الحي جداً ، لكاردينال النظام ، المرحوم ريشليو، المكروه جداً ولكن المرعب جداً ، التوازن الحكيم الذي عرفت القوانين القديمة للمملكة كيف تقيمه بين فسق الملوك وطيش الشعوب : ولهذا (وهذا شيء خطير جداً) دخل الشعب الى « المحراب » ولم يعد يخشى من الدخول اليه ، ومن رفع الحجاب « الذي يجب دائماً أنْ يغطي كل ما يمكن قوله ، وكل ما يمكن الاعتقاد به حول حق الشعوب ، وحق الملوك اللذان لا يتفقان مع بعض إلاّ في الصمت .

ومقابل « المازارانيات » المشبوبة بالعاطفة ، وذات المدى الضعيف الى حد ما ، فإن « مجموعة الحِكَمْ » (Recueil des maximes) لكلود جولي (Claude JOLY) حفيد الفقيه لراسل ، كانت تُدهش بزصانتها وعلو نظرتها (*) . فهي تنص على أن الملوك ليس لديهم الحق بفرض ضرائب على شعوبهم بدون موافقة هؤلاء . وأنَّ هناك في أصل السلطة الملكية عقداً ملزماً للطرفين ، يتنازل الشعب بموجبه عن سلطته ، ويضعها بين يدي الأمير ، في حين يتعهد الأمير بإقامة العدالة وحماية الشعب : وبعد ذلك يصادق الله على العقد المذكور ، ويضع عليه خاتمه ويعطيه قوة تنفيذية .

ويتجلى في هذا تذكير حازم بتقاليد القرون الوسطى الأكثر شرعية . تذكير حازم ولكنه بلا جدوى ! فهذه اليقظة للنزعة المعادية للحكم المطلق ليست إلاَّ ناراً سريعة الزوال ، سينقشع بسرعة دخانها المقلق . إن ما سيبقى من حرب الفروند ، بالاضافة للكراهية الثابتة لمؤسسة الوزير الأول ، هو التعطش لسلطة ملكية تُمارَس بشكل شخصي وقوي في آن واحد ، ضد كل مثيري الاضطرابات الاهلية ؛ إنه شبه إجماع بين الفرنسيين على حبهم للملكهم الشاب الذي أصبح بمأمن من الأخطار . إن بوسييه في تأبينه (L'Oraison funèbre) لآن دو غونزاغ (Anne de Gonzague) ، بعد ثلاث وثلاثين سنة ، لن يتحدث فقط كمتملق عندما يقارن حرب الفروند بمخاض لفرنسا المستعدة لولادة العهد الاعجوبي « للويس (1)» .

إن هذا العهد سيكف بالطبع عن الظهور بمظهر الاعجوبة ، بقدر ما سيستمر لمدة طويلة جداً . ولكن في فترة بزوغه ، وخلال سنواته الجميلة الأولى ، قدَّم مشهداً نادراً لاتفاق حقيقي بين شعب وملكه . إن هيجان الشعور ، في أمة يعود فيها « الدين الملكي » لعهد بعيد ، أتى ليشيد بالطاعة المتفعية للسلطة . فمن كان يجرؤ على إنكار تفوق الحكم الملكي ، كما كان موجوداً في فرنسا ، على كل حكم آخر ؟ حينئذٍ وجدت نزعة تأليه الملكية التي انتقلت من الوظيفة الملكية الى شخص الملك ، نفسها مدفوعة لحد مبالغات في اللغة ، مثير ، فيما بعد ، الابتسامة أو الفضيحة . لكنها كانت تبدو طبيعية جداً للمعاصرين . وحينئذٍ أيضاً تكرست نهائياً السيادة المطلقة التي لا تتجزأ ، والتي تدعمت بطريقة لا يُستهان بها بنظرية الحق الإلـهي . وهذا ليس دون أن تتضمن هذه السيادة عدداً ما من الكوابح الأخلاقية ، التي كان من الواجب عليها أن تتكيف معها بطريقة أو بأخرى . وهذه الكوابح هي : احترام نوع من المظاهر السياسية والدينية ، والخوف الصادق من الله ، وإجلال العقل المُسمَّى بالتقليدي ، وإحياء مفهوم القوانين الاساسية التي تُعبِّر عن المقاومة الخفية للمؤسسات لمنطق السيادة الصلب : فالحكم المطلق لا يعني الحكم التعسفي أو السيطرة

(*) إنها مجموعة حِكَمٍ حقيقية وهامة من أجل تنشئة الملك ، موجهة ضد السياسة الخاطئة والضارة للكاردينال مازاران ، الناظر المزعوم على تربية جلالته .

(1) جـ. لاكور ـ غاي « التربية السياسية للويس الرابع عشر » ـ باريس ـ منشورات Hachette ـ 1898 ـ ص : 279
ـ أنظر « سياسة » بوسيه : عرض جاك تروشيه (J. TRUCHET) ـ باريس ـ Colin ـ مجموعة U ـ 1966
ـ ر. ماندرو (R. MANDROU) « لويس الرابع عشر وعصره » .
(Louis XIVe et son temps) ـ (مجموعة شعوب وحضارات) ـ باريس ـ 1973

الجامحة للطغاة المتقلبي الأطوار (إن الفرق أساسي بينهما في فكر ذلك الزمن ، بالرغم من أنه سيظهر هشاً في المستقبل) .

تفوق وسمو النظام الملكي الفرنسي

يُعَبِّر بوسيه (Boussuet) في مؤلَّفه : « السياسة مستقاة من كلام الكتاب المقدس » (La Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte) . (للمؤلَّف من أجل تربية ولي العهد (*) ، وكذلك في كتابه « خطاب حول التاريخ العالمي » (Discours sur l'Histoire Universelle) ، بقوة فريدة عما كان يُكتب حينذاك بكل الأقلام . فهو يعلن أن السلطة الملكية والوراثية هي أفضل ما يناسب الحكم ، ولا سيما عندما تنتقل ، كما هو الحال في فرنسا ، من ذكر إلى ذكر ، ومن ابن بكر إلى ابن بكر . إن هذا النظام هو الأكثر طبيعية ، لأنه يستمد أساسه ونموذجه من السلطة الأبوية ، أي من « الطبيعة نفسها » . وهو يستبعد جنس الأناث الذي « وُلِدَ ليطيع » . إنه يدوم بنفس الأسباب التي تجعل العالم يدوم ، والتي تديم الجنس البشري . إنه ، بالحقيقة ، النظام الذي « يدور لوحده بشكل أفضل » ، دون أن يكون هناك أي تحايل أو سحر من أجل تعيين وريث ، لأنَّ الطبيعة اختارت واحداً . (« إن الموت ، كما يقال ، يأخذ الجسم الحي ؛ أما الملك فلا يموت أبداً ») . إنه النظام الأكثر بقاءً لأننا نكون فيه الأكثر اتحاداً : إن الرئيس الوحيد يجعل كل شيء يسير « في تآزر » . والجمهور يصبح رجلاً واحداً حين يتخلى كل واحد عن إرادته لينقلها لإرادة الأمير ويجمعها معها . إنه النظام الأكثر ملائمة للخير العام ، بمعنى أنه يقيم بين الأمير والدولة تضامناً في المصالح لا يمكن حَلُّهُ . فالأمير الذي يعمل لأجل دولته ، يعمل لأجل أبنائه ، و« الحب الذي يكنُّه لمملكته يصبح لديه طبيعياً لأنه يندمج بالحب الذي يكنّه لأسرته » . لقد كان الفكر النفعي لهوبس قد سلط في السابق الضوء على الحجة ، كما إننا سنجدها من جديد في « مذكرات لويس الرابع عشر لتثقيف ولي العهد » ، حيث يشير الأب لابنه بأن الأمير هو الوحيد في المملكة الذي ليس له أن يقيم ثروة غير « ثروة الدولة » ، وأن يحقق مكسباً آخر غير المكسب الذي « ينمي المملكية » (1) .

هل يجب إذن نسيان أنه وجد ، ويوجد دائماً أشكال أخرى للحكم غير الملكية ، وذلك بسبب التشبث برأي لويس الرابع عشر ، والمبالغة في التعلق « بالدين الملكي » الذي يصل لحد عبادة الأوثان ؟ إن القديس بولس لم يميز قط أي سلطة لم تأتِ من الله . فليطمئن : فبوسيه ، الحارس المتيقظ جداً للارثوذكسية ، لن يقوم بأي ابتعاد عنها . لقد اهتم اهتماماً كبيراً بالتذكير بأن « كل شعب

(*) إن الكتب الستة الأولى فقط من المؤلَّف ، الذي يضم عشرة كتب ، كتبت من أجل ولي العهد . وقد أنجزت في 1679 عند انتهاء مدة وظيفته كمعلم له . وفي عام 1700 استأنف بوسيه عمله لكتابة الكتب الأربعة الأخيرة من المؤلَّف ، واستمر في عمله هذا حتى وفاته في عام 1704 . أما المؤلَّف فلم ينشر إلا بعد وفاته ، في عام 1709 .

(1) بوسيه « السياسة » ـ طبعة نقدية مع مقدمة وحواشي لجاك لوبران (J. Le Brun) « كلاسيكيات الفكر السياسي » جنيف ـ Droz -1967 ـ الكتاب الثاني ـ ص : 54 -59 ـ وستقرأ « مذكرات لويس الرابع عشر » . . . في Dreyss ـ باريس ـ Didier -1870

يجب أن يتبع الحكم القائم في بلده ، كما لو انه امر إلهي ، لان الله هو إله السلام ، ولانه يريد هدوء الأمور البشرية » . إن كل الحكومات الشرعية ، مهما كان شكلها ، تتمتع بالحماية الإلهية . والذي يشرع في العمل لقلبها هو ، في آن واحد ، عدو عام وعدو لله : إن هذا الأمر واضح جداً ، وهو مستقل عن مسألة التفوق أو السمو .

تأليه الملكية

لقد انزلق تأليه الملكية لتأليه شخص الملك . إن دين فرساي(Versailles) ، كما سيقال ، بدأ يميل ، حينئذ ، ليحل محل دين ريم(Reims) . فلويس « الملك - الشمس ، هو أبولون ، مارس ، هرقل . هو الله . إن بطاقة البلاط هي طقس من الطقوس الدينية » ، لقد كان بوسييه يصرخ ، حين مخاطبته الملوك : « إنكم آلهة ، أي إن لديكم في سلطتكم ، وانكم تحملون على جبينكم سمة إلهية » . وبخلاف مسحة التكريس ، فإن الملوك مقدسون بحكم العبء الواقع على عاتقهم : لقد حرص لويس الرابع عشر جيداً على أن يوضح بدقة لابنه أن حفل التكريس لا يعطي الملكية . وإنما هو يقوم فقط بإعلانها للشعب ، وجعلها أكثر هيبة ، وأكثر حرمة ، وأكثر قداسة في شخص الملك . هل هو نفس الاهتمام الغاليكاني بالتقليل من دور حفل التكريس ؟ .إن كون المذهب الغاليكاني في الحق الإلهي للملوك يسيل بلا عراقيل في تلك الأوقات المتميزة بتفتح الملكية ، هو أمر يبدو كبديهية . ومع ذلك . . . .

ومع ذلك فإن بوسييه ، الحريص دائماً على الارثوذكسية ، يحذر من أن يُعلّم لتلميذه الجليل ، في « السياسة » ، أن السلطة الملكية تنحدر مباشرة ، وبدون أي واسطة ، من الله (وذلك بالرغم من أن هذه الفكرة كانت قريبة جداً من قلبه) . فلقد تجنب أن يضع النقاط على الحروف ، وتلافى التوضيحات الدقيقة بواسطة روعة الصيغ . ومع أنه كان حازماً في مسألة مصدر السلطة ، ومصمماً على أن كل سلطة هي من الله ، وبالرغم من تفضيله للنظام الملكي ، فإنه لم يعلن موقفه بوضوح من مسألة طريقة نقل هذه السلطة التي تأتي دائماً من الله ، ولا من مسألة مفهوم « بواسطة الشعب »(per populum) الوسيطي(1) .

وبالمقابل ، وعلى غرار القديس غريغوار الكبير ، قبل ذلك بعدة قرون ، ذهب بوسييه لاستخلاص النتائج القصوى من نص القديس بولس حول المصدر الإلهي ، والطبيعة الإلهية للسلطة . إن ما كان يهمه (ويهم ملكه كذلك) هو أن يستنتج من هذا النص نفياً جذرياً لكل نوع من أنواع حق المقاومة . لقد كان يريد أن يُركّز عليه القاعدة ، التي من الصعب قبولها ، والقائلة بأنه يجب طاعة الامراء حتى ولو كانوا « وعرين وظالمين » ، وذلك من أجل أن نحترم فيهم وظيفتهم وخدمتهم ، ومن أجل أن نأخذ بالحسبان « جلالتهم الثانية » التي هي ليست إلاّ تتمة للجلالة الاولى (أي للجلالة الإلهية) . إن من الممكن للامير أن يصحح نفسه بنفسه ، عندما يعلم بأنه أساء التصرف . لكنه لا يمكن أن يكون هناك من علاج ، ضد سلطته ، « إلاّ في سلطته » . إن مجرد الهمس هو أمر مدان ، لأن الهمس هو « إستعداد للتمرد » .

---

(1) حول هذه المسألة انظر : جـ. لاكور - غايي - المرجع السابق ذكره . ص : 312 ، وجـ. تروشيه : المرجع السابق ذكره - ص : 34-35

ويقبل بوسييه باستثناء وحيد للطاعة الكاملة الواجبة للأمير : وذلك عندما يأمر الأمير ضد الله . ألم يقل الرسول بطرس بأن « الله أحق من الناس بالطاعة » (وهي كلمة كبيرة كانت تزعج هوبس لأنها كانت تسمح بخلمة سيدين) ؟ . إن كل مسيحي ملزم بأن يتمسك بحزم بهذا الاستثناء . وبوسييه يتمسك به بحزم . لكنه لم يستطع منع نفسه من إضعاف مداه بتأكيده أيضاً أن الكفر المُعْلَن ، وحتى الاضطهاد لا يعفي الرعية من واجب الطاعة ؛ وإن الرعية ليس عليها أن تعارض عنف الامراء إلاّ « بتنبيهات محترمة ، وبدون تمرد ولا همس ، وبصلوات من أجل هديهم » . هل يمكن الدعوة لمقاومة أكثر سلبية ؟ لهذا نفهم الكلمة الحادة لنابليون التي قال فيها عن بوسييه بأنه دخل ـ مثله مثل كورناي(Corneille) ـ في النظام القائم في عصره ، وهو « ينشر جميع قلوع الطاعة » . إن من المفيد هنا أن نقارن بين تعاليم معلم وَلِي العهد ، وتعاليم الأب نفسه في « المذكرات »(Mémoires) :

« يجب ، بالتأكيد ، أن نبقى متفقين على أنه مهما كان الأمير سيئاً ، فإن تمرد رعاياه يعتبر دائماً عملاً إجرامياً للغاية . إن الذي أعطى البشر ملوكاً أراد أن يُحترم هؤلاء وكأنهم جنوده ، واحتفظ لنفسه فقط بحق فحص سلوكهم . إن إرادته تكمن في أن كل من وُلِدَ رعية يطيع ، بدون تمييز . وهذا القانون . . . لم يوضع لمصلحة الامراء وحدهم ، لكنه صحيٌّ حتى للشعوب التي فُرِض عليها ، والتي لا تستطيع مطلقاً أن تنتهكه بدون أن تُعَرِّضَ نفسها لشرور أكثر رعباً بكثير من تلك التي تدعي أنها تنفيها »[1] .

سيادة الملك المطلقة والتي لا تتجزأ

قَدَّمَ مذهب الحق الإلهي ، في ذلك الحين ، دعماً مدهشاً ذا طابع عاطفي وديني للنظرية القانونية الباردة في السيادة والتي كانت ترجمة لعلاقة جديدة ودائمة في موازين القوى السياسية . لكن هذه النظرية بمفردها ، التي كُرِّسَتْ من الآن فصاعداً ، بشكل أصولي ، كانت تكفي لتضع السلطة بمنأى عن كل طعن أو مقاومة شرعية . ولا سيما في الشكل الذي أعطاه إياها هوبس ، والذي كان له صدى كبير في فرنسا ، وفي غيرها من أنحاء القارة الاوروبية ! فكيف لا تؤخذ بالحسبان ، حتى ولو كان ذلك من أجل دحضها » ، الفكرة الهوبسية القوية واللاذعة والبذيئة (وذلك كما سيصفها بول هازار ، وهو يشير لمكانتها في الأزمة الفكرية والأخلاقية التي كانت تتحضر) ؟ .

لنفتح ثانية كتاب « السياسة » . . . لبوسييه . إن المؤلف يوافق ، بعد أرسطو والقديس توما وسواريز ، على النزعة الاجتماعية الطبيعية لدى الانسان . لكنه يتمسك ، كما يبشر بذلك آباء الكنيسة ، بأن الخطيئة شوّهت طبيعة الكائن البشري . بحيث أنّ الأفراد ، بعد أن أصبحوا غير إجتماعيين وشرسين « وذئاباً فيما بينهم » ، صاروا غير قادرين على أن يتّحدوا إلاّ من خلال خضوع مشترك لنفس الحكم الذي « يضبطهم جميعاً » . إن السلطة (وبالذات سلطة الفرد الواحد باعتبارها الشكل الأعلى للقيادة السياسية) يجب إذن أن تكون « لا تُقهر » ، لكي تقوم بمهمتها التوحيدية

(1) « المذكرات . . . » ـ المجلد 2 ـ ص : 285

والمحققة للسلام . إن أي شخص لن يكون آمناً إذا كان هناك في الدولة سلطة ما قادرة على إيقاف مجرى القوة العامة ، ومضايقتها في ممارستها لعملها ، وإذا كان الأمير نفسه ، على سبيل المثال ، وهو « قاضي القضاة » ، « يخشى الكبار » . إن هذا الأمير يجب أن لا يقدم حساباً لأي شخص فيما يصدره من أوامر . وعندما يقضي بأمر ما فإنه ليس هناك رأي آخر على وجه الأرض : « إن الذي يصنع أميراً سيداً يضع بين يديه . . . كل قوى الدولة » . وإذا ما حدث خلاف ذلك ، فإن الرعايا يمكن أن يكون عليهم خدمة « سيدين » ، وهو احتمال رَوَّعَ بوسييه بقدر ما رَوَّعَ هوبس . إن الحكم لن يكون مطلقاً ، أي مستقلاً عن أي سلطة بشرية « إن كان هناك أي قوة قادرة على إرغام السيد »(1) .

ولنفتح ثانية « مذكرات » لويس الرابع عشر . إننا نحس فيها بملك تغلغل فيه كلياً المفهوم الذي كان يرمز اليه العملاق المتوج في واجهة كتاب « اللوفياثان » ، (والذي لخصه بوسييه على طريقته : « شعب ضخم موحد في شخص واحد » ، و« العقل السري » الذي يحكم كل جسم الدولة والمنغلق في رأس واحد ») . كما نحس فيها بسيد يتطلع بكل قواه ، في سنوات 1660 التي يُكَوِّن نفسه فيها لمهنة الملك ، لأن يجسد صورة الأمير ، وهو في مكتبه ، كما وصفها بروعة كتاب « السياسة . . » (« من هنا تصدر الأوامر التي تُسَيِّر بانسجام الحكام والضباط ، المواطنين والجنود ، المقاطعات والجيوش البرية والبحرية . إنها صورة الله الجالس على عرشه في أعلى السماوات ، والذي يُسَيِّرُ كل الطبيعة ») .

لقد كان لدى لويس الرابع عشر إيمان لا يتزعزع بأن سلطة بمثل هذا الجلال لا يمكن أن تُقَسَّمَ أو تُجَزَّأ : لا مع وزير أول : « إنني مصمم ، بالنسبة كل الأشياء ، أن لا اتخذ قط وزيراً أولاً » ؛ ولا مع البرلمانات ، هذه الهيئات القضائية التي تتطلع للسيادة ، والتي اغتصبت شيئاً فشيئاً اسم المحاكم السيدة ، والتي أصبح من المهم إعادتها لوظائفها المتمثلة بإقرار العدل : « لقد أوضحت بأني لم أعد أطيق مشاريعها » ؛ ولا ، بشكل خاص ، مع برلمان ، بالمعنى الانجليزي ، أي جمعية أو عدة جمعيات يضطر السيد لأن يأخذ منها القانون :

« من المؤكد أن هذا الاخضاع . . . . هو آخر مصيبة يمكن لرجل من مرتبتنا أن يقع فيها . . . إن إعطاء اختصاص اتخاذ القرارات للرعايا ، والاحترام للملك يؤدي الى تشويش نظام الأشياء . إن اختصاص المداولة واتخاذ القرار يعود فقط للرأس . . . والشقاء سيكون من نصيب أولئك الذين تُركوا لتطفل جمعية رعاع . . . فكلما زدت في إعطائها ، كلما زادت في الادعاء . وكلما زدت في ملاطفتها كلما زادت في احتقارك . وإذا امتلكتْ مرة شيئاً ما فإنها ستحافظ عليه بالعديد من الاذرع ، بحيث لا يمكن انتزاعه منها بدون الحد الأقصى من العنف »(2) .

كثيرون سيعجبون ، وآخرون سيسخرون مما لدى لويس الرابع عشر من هذه السيادة الرومانية ثم البودانية الكاملة والمتصرة ، التي تتخللها تسربات هوبسية فعالة . سيادة مطلقة لا

---

(1) أنظر : « السياسة . . . » الكتاب الأول ـ المقالة الثالثة ـ ص : 17 وما يليها .

(2) « المذكرات » ـ المجلد الثاني ـ ص : 6-9

تتجزأ ، ولا تتجسد بشكل كامل ، وفقاً لتعاليم بودان ، إلا في رئيس واحد ، ملك « لا شريك له » .

الكوابح الاخلاقية والقوانين الأساسية : الحكم المطلق والتعسف

ينبغي تمييز هذا الملك ، الرئيس الوحيد ، جيداً عن المستبد « من النمط الشرقي » ، وعن الطاغية حسب مفهوم ارسطو أو القديس توما ، وعن الأمير « الجديد » وفق أسلوب مكيافللي .

إنه وريث . إن نبرة لويس الرابع عشر ، في مذكراته ، الموجهة لولي العهد تقول كل شيء في هذا الصدد . إنها نبرة وريث يتحدث الى وريث . فكلاهما حلقة في سلسلة يعتبر أنها خالدة . لقد أخذ الملك على عاتقه المملكة ، وفي نفس الوقت ، كمية كبيرة من التقاليد والمعتقدات والعادات ، وعدداً هاماً من المراسم الدينية والسياسية . إنَّ الدافع الابوي يشكل ـ بالمعنى المعماري ـ جزءاً من هذه المراسم : « إن أول فكرة قوة ظهرت لدى البشر هي ، كما كتب بوسييه ، فكرة القوة الأبوية . وقد جُعِلَ الملوك على غرار الآباء » . إن الملكية المقدسة ، المطلقة هي أيضاً أبوية . فالملك سيد ، لكنه أيضاً أب ، صالح ، إنساني ، عذب ؛ إنه يعيش من أجل العامة ، كما يعيش الأب من أجل أبنائه . إن الطاغية ـ وليس الملك ـ هو الذي لا يفكر إلاّ بنفسه . وتشكل أيضاً جزءاً من هذه المراسم نبرة عامة ما للحرية « الصادقة » ، التي تستبعد من جانب الرعايا كل مذلة (على الأقل خلال الفترة الجميلة من عهده) . ولنضف بأنَّ الملك ، المؤمن الوفي ، يكبحه أيضاً الخوف من الله ، الذي يشعر به في أعماق قلبه ، والذي يحرص المبشرون على الحفاظ عليه وعلى تنشيطه لديه : وتقول « المذكرات » هنا ، بنبل ولكن بدون تمويه ، ما يلي :

« يجب ان تعلم قبل كل شيء ، يا بُنَيَّ ، بأنَّ علينا أنْ نعرف كيف نُظهر الكثير من الاحترام لذاك الذي يجعلنا محترمين من قِبَلِ آلاف عديدة من البشر . إن الجزء الأول من السياسة هو ذاك الذي يُعَلِّمنا كيف نخدمه جيداً . إن الخضوع الذي ينبغي علينا إبداءه له ، هو أجمل درس يمكننا إعطاؤه عن الخضوع الواجب لنا . إننا نخلّ بالفطنة وبالعدالة عندما ننتقص من الاحترام لذاك الذي لسنا إلاّ جنوده . . . . إن كرامتنا تنهض بكل الواجبات التي نؤديها له . لكنْ اعلم بأنه لا يجب ، من أجل خدمته وفق رغباته ، الاكتفاء بتقديم عبادة خارجية له ، كما تفعل أغلبية الناس الآخرين »(1) .

أما المبشرون فيكررون عليه ، بالتنافس مع بوسييه ، بأنَّ قوته حتى ولو كانت إلهية ، تتركه ضعيفاً وآثماً ، وفانياً ، ومُحَمَّلَةً ، أمام الله ، « الحساب الأكبر » .

وأخيراً ، فإنَّ العقل يلعب دوره ؛ عقل القرن ، المنظِّم ، المُصلِح ، المسيطر على الشهوات ، العقل ـ الانضباط ، (الذي كان ريشليو يطالب به ، بالضبط ، في وصيته) . إنه وقف على الأمير الشرعي الذي لا يعرف التصرف بنزوة ، ولا يخضع لحماسة مشوشة . إنه عقل حكيم ومتوازن ، بحيث يعرف ، في بعض المناسبات غير المتوقعة ، كيف يندثر (وهذا ما يعبر عنه مقطع غريب من « المذكرات » يقول : « لا أعرف أي حركات أو غرائز عمياء » تقف فوق العقل ،

---

(1) « المذكرات » ـ المجلد الثاني ـ ص : 421

وينصح العقل نفسه باتباعها ») .

وباختصار ، فإن هذه الملكية ، برأي بوسييه ، هي ، في آن واحد ، مقدسة وأبوية وخاضعة للعقل ، ومطلقة .

إننا نرى كيف أن هذا الملك القوي ، المتحرر كلياً من القهر ، أو من « القوة القمعية » للقوانين ، (إنه غير متحرر من « قوتها الموجِّهَة » حسب التمييز الوسيطي ، وغير المقيد إنسانياً ، يجد نفسه ممنوعاً ، بفضل العديد من الكوابح الأخلاقية ، من الانزلاق في الحكم التعسفي : وهو شكل بربري ومكروه برأي بوسييه ، بالرغم من أن هناك شعوباً وأمبراطوريات كبيرة إرتضت به . ويُلِحُّ مؤلِّف « السياسة » على أن الحكم المطلق شيء والحكم التعسفي شيء آخر . إن الكثيرين يقومون بالدمج بين النوعين من أجل جعل كلمة « مطلق » مكروهة ، ولا تحتمل ؛ لكن الحقيقة هي أنه ، « في ظل إله عادل ، ليست هناك من قوة متحررة ، بطبيعتها ، « من كل قانون طبيعي، إلهي ، أو بشري » . ففي ظل إله عادل لا توجد قط سلطة تعسفية خالصة »[1] .

لقد ركَّزنا على كلمة : أو بشري . فهل من الصحيح تماماً دعم الفكرة القائلة بأن الملك المطلق هو بشرياً غير مقيد ؟ وماذا عن القوانين الاساسية ؟ إن هذه القوانين ، التي تُسمَّى أيضاً بقوانين « المملكة » لتمييزها عن قوانين « الأمير » ، كانت تشكل صدعاً ، ذا أصل وسيطي ، في منطق الحكم المطلق والحق الإلهي . فمقابل المثل القائل « الله يريد والملك يُشرِّع » (a deo rex, a rege lex) كانت القوانين الأساسية تُذَكِّرُ بالقاعدة الوسيطية القائلة « بأن القانون فوق الملك » (lex facit regem) . ففي ذروة الحكم الملكي المطلق كانت هذه القوانين تمثل البقية الأخيرة للتحديدات القديمة للسلطة ، والتعبير الأخير ـ لنكرر ذلك ـ عن مقاومة المؤسسات الخفية . فلقد كتب بوسييه : « بأن هناك قوانين أساسية لا يمكن تغييرها » ، واستشهد ، في هذا الصدد ، بالكتاب المقدس . (ولكن دون أن يوضح ذلك في « السياسة » ، بقدر ما سيفعله في « التحذير الخامس للبروتستانت » ، الذي سيكتب فيه : « إن أكثر الملكيات حكماً مطلقاً لا يمكن إلاَّ أن يكون لها حدود لا تتزعزع ، وتتجلى في بعض القوانين الأساسية ، التي لا يمكن فعل شيء ضدها ، لا يكون باطلاً في حد ذاته ») .

ويجب مع هذا القبول بأن منظري تلك العصور لم يتفقوا مطلقاً على قائمة دقيقة لهذه القوانين ولا على طبيعتها ، وذلك باستثناء قاعدة انتقال العرش ، وقاعدة عدم إمكانية التنازل عن الأملاك العامة الملكية ، وهما النقطتان اللتان لم يكن يوجد حولهما أي شك .

إلاَّ أنَّ أياً من هذه القوانين ، في كل الأحوال ، لم يكن يضمن الملكية الحرة للرعايا . إن بوسييه ، الذي يقتفي في هذا أثر بودان ولويزي ، يجعل صراحة ، بلا شك ، من إنتهاك الأمير للملكية الشرعية علامة من علامات الحكم التعسفي (« في الحكم التعسفي لا يمتلك المرء شيئاً كملكية . فكل الأموال تعود للأمير . وليس هناك قط حق أرث ولا حتى من الأب لابنه » . إن الأمير يتصرف على هواه بأموال الرعايا ـ كما يتصرف من جهة أخرى بحياتهم) . لكن لويس الرابع

---

(1) أنظر: « السياسة » . . . ص : 92 ، وص : 290-292

عشر في « المذكرات » يقتفي أثر هوبس ، مع شيء من الوضوح المقلق للكنيسة : « إن الملوك هم سادة مطلقون . وإن لهم بشكل طبيعي حق التصرف التام والحر بكل الأموال ، سواء بالنسبة لأموال المدنيين أم الاكليروس ، وذلك ليستخدموها مثل أُمناء الصناديق الحكماء ، أي وفق حاجات دولتهم » . ولنفهم من هذا أن المصلحة العليا للدولة فقط هي التي تتحكم في الضرورات الملكية .

إن أي قانون أساسي أيضاً ـ ومرسوم نانت الذي منحه هنري الرابع للبروتستانت لم يكن قانوناً أساسياً ـ لم يضع الملك السيد في حالة « العجز السعيد » (حسب التعبير السائد في النظام القديم) ، عن العودة عن التسامح في الميدان الديني . إن بوسيه يُبَشِّرُ بأنَّ الأمير يجب أن يستعمل سلطته من أجل القضاء على الأديان الباطلة في دولته . لكنه يُتْبِعُ هذا « الاقتراح » في الكتاب السابع من « السياسة » بالاقتراح التالي : « إن من الممكن استعمال الشدة ضد أتباع الأديان الباطلة : لكن استعمال اللطف أفضل » . ومن هنا تنبثق مثل هذه الجمل التالية التي تدعو للتأمل ، والمثقلة بالمعاني ، بعد الرجوع عن مرسوم نانت :

« إن أولئك الذين لا يريدون أن يسمحوا للأمير باستعمال الشدة في المسائل الدينية ، بحجة أن الدين يجب أن يكون حراً ، يرتكبون خطأً كافراً . إنهم ، بوجه آخر ، يرون أن من الواجب السماح لكل الرعايا وفي كل الدولة باعتناق الوثنية والمحمدية واليهودية ، وكل دين باطل ، وبالتجديف وحتى بالالحاد . ويعني هذا أن أكبر الجرائم ستكون هي الأكثر بعداً عن العقاب ـ ومع ذلك فإنه لا يجب اللجوء للشدة إلاّ في النهاية ، ولا سيما في النهايات الأخيرة »(1) .

الدين ، الملكية : هنا بالضبط يمكن للاغراء أن يكون قوياً جداً بالنسبة للملك المطلق للانزلاق نحو التعسف ، والتحول الى طاغية « بالممارسة » . لهذا فإنه سيكون من الخطأ المبالغة في تقدير أهمية مفهوم القوانين الأساسية التي لا تحمي الرعايا عملياً إلاّ قليلاً . لقد كان تأييد الفرنسيين الحار للنظام مستقلاً عن هذا الأثر من آثار الماضي . وقد استمد الحكم الملكي المطلق ، الذي بلغ الذروة ، قوته (كما هو الحال دوماً) من نظام المعتقدات المغروسة بصلابة لدى المحكومين ، روحاً وقلباً . لقد كان هناك اعتقاد بأن الملك يستطيع أن يريد فقط ما هو جيد بالنسبة للمملكة . وكان هذا الاعتقاد غير قابل للاثبات . لقد كان عبارة عن مسلمة بديهية بالنسبة للملكية إنه « السر » ، كما كان يقال) . إنه سر ومسلمة اعتبرهما ، جان جاك روسو ، « في العقد الاجتماعي » ، وبعد نحو مئة عام ، أي في قرن العقل النقدي ، نوعاً من السفسطة التي من شأنها أن تمنح « الأمير » ، وبحرية ، « كل الفضائل التي قد يحتاج اليها » ، وتفترض « أنه سيكون دائماً كما يجب أن يكون »(2) .

إلاّ أن نظام المعتقدات هذا ، المُسَلَّم بأنها المعتقدات الوحيدة المستقيمة (أو باختصار هذه الارثوذكسية الدينية والسياسية) أصبح هدفاً للاندفاعة الخفية للتأثيرات الفكرية الجديدة . إن

---

(1) « السياسة » . . . الكتاب السابع ـ ص : 288

(2) أنظر : « في العقد الاجتماعي » الكتاب الثالث ـ الفصل السادس ـ الأعمال الكاملة ـ مجلد ـ 3 ـ ص : 412

الأمر لم يكن يتعلق بعد إلاّ بتيارات خفية بدرجات متفاوتة . لكن التقاءها مع بعض مَهّدَ بشكل لا يقاوم لأزمة الضمير الاوروبي (Crise de la Conscience europeenne) (وهو عنوان الكتاب الذي ظهر في 1935 ، لبول هازار ، والذي أصبح اليوم كتاباً كلاسيكياً) . التي ستكون أكثر من مجرد تمهيد لانحطاط الدولة ـ الأمة الملكية ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ.

لكنه كان من الواجب أيضاً ، لحدوث هذه الأزمة ، أن تتواطىء الأحداث (فهذه الأحداث لم تكن قادرة لوحدها فقط على أن تخلق شيئاً من لا شيء في ميدان الأفكار . لكنها كانت تقوم في آن معاً بدور الكاشف والمُسَرّع ، عندما يكون الفكر قد حَضّـرَ الأرضية ، بشكل كاف) .

وهكذا ، ضربة بعد ضربة ، أتى حدثان مُهِمّـان بشكل فريد ، ومرتبطان ببعض جزئياً ، ليطبعا سنوات 1680 ، من خلال توحيد جهودهما بطريقة مدهشة . الأول هو رجوع لويس الرابع عشر عن مرسوم نانت في عام 1685 ، والثاني هو الثورة الانجليزية لعام 1688 . « إن الارثوذكسية ، بالمعنى المشار اليه ، متُصلب بأضرار فادحة ، وذلك لمصلحة « الهرطقة » ، المدعوة لأن تعرف ، خلال القرن التالي ، تطورات فريدة ، وتنتهي أخيراً بانفجار 1789 الفرنسي ذي النتائج العالمية .

الكتاب الرابع

المرطقة وتطوراتها

لكن المسائل الدينية (ولا سيما وضع الكاثوليك الذين كان الملك مؤيداً لهم بشكل سري) ومسائل السياسة الخارجية المرتبطة بشكل وثيق بالاولى ، لم يكن بإمكانها إلاّ أن تخلق ثانية توتراً خطيراً . فالاتصالات السرية لشارل (« الملك الذي يعوزه المال باستمرار ، والذي يلتمس بلاحياء الهبات الآتية من وراء المانش »(1)) مع لويس الرابع عشر ، الذي بلغ حينذاك أوج قوته في أوروبا ، أقلقت البرلمان والرأي العام المعاديين ، في آن واحد ، للفرنسيين وللكاثوليكية . وقد ازدادت خطورة الموقف بالكشف في عام 1678 ، عن مؤامرة بابوية مزعومة لمصلحة دوق يورك (Duc d'YORK) ، جاك ، شقيق الملك ووريثه الذي كان رسمياً ، كاثوليكياً . وهكذا استعرت منذ ذلك الحين ، المعركة البرلمانية ، حول قضية استبعاد جاك من وراثة العرش . وقد صوت مجلس العموم بالموافقة على هذا الاستبعاد ، لكن مجلس اللوردات رفض ذلك في تشرين الثاني 1680 . إن تاريخ التمييز المشهور بين التوريز (Tories) واللويكز (Whigs) يعود للصراع الحزبي القاسي والمعقد الذي ظهر آنذاك . فالاوائل كانوا محافظين ومعادين للاستبعاد ، ومناصرين ، عموماً ، لتوسيع الامتيازات الملكية . أما الآخرون فكانوا أحراراً ومؤيدين للاستبعاد ، ومدافعين عن حقوق البرلمان في وجه الملك .

واذا كانت مهارة شارل الثاني ، ومراوغته أيضاً ، وبراعته في كسب الوقت قد سمحت له بالوصول الى نهاية عهده في عام 1685 ، في هدوء عابر ، فإن شقيقه دوق يورك ، الذي خلفه ، بالرغم من العديد من المؤامرات ، وتولى العرش تحت اسم جاك الثاني ، واجه صعوبات فوق مستوى قواه ومواهبه . إن من السهل كثيراً وبدون شك ، القول ، بعد فوات الأوان ، بأن عناده ورعونته جعلاه ، على ما يبدو ، هدفاً للثورة .

فقد عَرَّضَ نفسه ، وهو الكاثوليكي والمؤيد بحرارة للحكم المطلق ، للشك بأنه يريد أن يعيد إنجلترة لاحضان « البابوية » ، المكروهة والمرهوبة الجانب . ورغم إصداره في عام 1687 لاعلان التسامح الموجه لغير الانجليكانيين ، بما فيهم الكاثوليك ، فأنه لم يعرف كيف يهدىء غضب الطهريين « الذين لا يريدون الحرية لأنفسهم » إذا أعطيت أيضاً للبابويين . ولقد أثار هذا الاعلان لدى الانجليكانيين مخاوف كبيرة . وطرح هؤلاء على أنفسهم ، زيادة على ذلك ، تساؤلاً عما إذا كان من الواجب التسامح مع البابويين الانجليز ، في الوقت الذي ألغى فيه لويس الرابع عشر ، « هذا الشيخ الملعون » ، الذي كان جاك الثاني حليفاً له ، مرسوم التسامح الخاص ببروتستانت فرنسا ؟ .

وعندما رُزِقَ جاك الثاني ، في حزيران 1688 ، بابن من زوجته الثانية الايطالية والكاثوليكية ، بدا أنّ الكيل قد طفح . فقد كان الامل معقوداً ، حتى ذلك الحين ، على ولادة وريث بروتستانتي ، لأن الملك لم يكن له من زواجه الاول إلاّ بنتان هما ماري وآن ، البروتستانتيتان والمتزوجتان من أميرين بروتستانتيين . لكن الولادة الجديدة قتلت هذا الامل ،

(1) أنظر : ماندرو ـ المرجع السابق ذكره ص : 233 .

وفتحت أفقاً مكروهاً لوريث كاثوليكي . أيُّ حَل يمكن اعتماده(٦) ضد هذا الافق ، إن لم يكن اللجوء لأحد الصهرين ، وهو غيوم دورانج(Guillaume d'Orange) ، حاكم هولندة ، وزوج ماري البروتستانتي ؟ . ولقد وافق هذا على التدخل بعد أن استُدعي للملك ، في آن واحد ، من طرف الانجليكانيين وغير الانجليكانيين ، ومن طرف التوريز والويكز . ونزل على الشاطىء الانجليزي مع جيشه في تشرين الثاني1688 ، حيث استُقبل كمحرر . وقد كتبت على أعلامه هذه الكلمات : من أجل الحرية ، من أجل البرلمان ، من أجل الدين البروتستانتي .

واعتُبر هرب جاك الثاني في كانون الاول بمثابة تنازل عن العرش . وهكذا أصبح غيوم وماري ، بصفة مشتركة ، ملكين على انجلترة في شباط1689 ، بعد أن وافقا على أعلان أو لائحة الحقوق(Bill of Rights) التي صاغها البرلمان على غرار الشرعة الكبرى ، وعريضة الحقوق . إنّه انتصار الملكية التعاقدية والبرلمانية على الحق الألهي والحكم المطلق . إنّه أكثر من ذلك ، انتصار البروتستانتية المضطَهَدة والمهدَّدة بشكل خطير ، على الكاثوليكية المضطهِدَة(1) .

لقد كان من المحتمل أن تكون آثار إلغاء مرسوم نانت عابرة نسبياً لو لم تحدث الثورة الانجليزية الثانية . فالدول التي لجأ اليها البروتستانت الفرنسيون سمّت سريعاً من سخط وأحقاد هؤلاء المهزومين . لكن ثورة1688 أتت لتعطي مدى وصدى جديدين لهذا السخط ولهذه الاحقاد . فعلى سبيل المقابلة بالمثل ، أخذ العديد من المهاجرين خارج فرنسا ، ينشرون في كل مكان كان يصل اليه تأثيرهم ، المديح الحماسي لانجلترة المتجددة ، ويبررون في نفس الوقت احداث 1688 بقولهم : إن تمرد الانجليز ضد ملكهم البابوي لم يكن أقل شرعية من تمرد البروتستانت الفرنسيين ضد الطاغية لويس الرابع عشر . إن شهادة القس جيريو ، في هذا الصدد ، ثمينة وذات دلالة .

جيريو « المُهين » (Jurieu «L'injurieux»)(*)

نشر جيريو ، بين عامي1686 و1689 ، « الرسائل الرعوية » ، المشهورة ، الموجهة الى مؤمني فرنسا الذين يئنون تحت الاسر البابلي » (Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone).

إن بعض هذه الرسائل التي يدعم فيها شرعية حق المقاومة النشيطة ، أو بعبارة أخرى ، التمرد ، يعود تاريخها بالضبط لعام1689 . إن هدفها لم يكن مدح ما جرى في انجلترة بحماس ، بأقل مما هو إدانة لحكم لويس الرابع عشر المطلق ، بشدة .

إن جيريو لا يرِدد في كتاباته (وكما سيأخذ عليه ذلك بوسّيه في التحذير الخامس للبروتستانت في عام1690) إلاّ كلمة عقد . فهو يرى أن من الواضح ، كالنهار وجود عقد أو ميثاق متبادل ،

---

(1) الموسوعة العالمية ـ مقالة أ . بورد(A. Bourde) عن بريطانيا العظمى ـ وموسوعة Pléiade ـ التاريخ العالمي ـ 3 ـ ص : 178 - 181 ـ وص : 211 ـ ف . موروا(F. Mauroy) .

(*) على حد تعبير ب . هازار في « الازمة . . » ـ ص87 .

صريح أو ضمني بين الشعب والملك : إن علاقة الرعية بالامير مثل علاقة الخادم بالسيد ، والزوجة بالزوج ، والابن بالاب ، ليست ولا يمكن أن تكون إلاّ تعاقدية ، مهما قال فيها أنصار الحكم المطلق . إن العقد السياسي (والمقصود هنا فقط عقد الخضوع أو الحكم ، لأن جيريو لا ينظر في عقد المجتمع) يُظهر أنه ليس هناك من حكمٍ ذي حق أهلي . إن الملوك ، بالرغم من أنهم ، فعلياً ، جنود الله « ونوابه وصوره الحية » ، لا يستمدون سلطتهم مباشرة منه ، وإنما من الشعوب . لهذا فإن السيادة تكمن بالاصل في الشعب ، فهو موضوعها الاول وهو الذي يمتلكها للدرجة أكثر ارتفاعاً ؛ لأنَّ الذي يُوصِلُ شيئاً يجب أن يملك ما يوصله « بطريقة أكمل » . إن العقد السياسي يَحُدُّ من سلطة الامير من خلال توضيحه لهدفها بدقة : فالشعب لم يعطه السيادة إلاّ من أجل حفظ أمواله وحياته وحرياته ودينه . فاذا انتهك الامير البنود الاساسية للعقد ، وإذا أصبح نيره ظالماً وعنيفاً ، وإذا سبب بادارته السيئة اضطرابات ، فإن للشعب الحق بمقاومته . (1) .

إننا نجد هنا ثانية أفكار البروتستنت المناهضين للملكية في القرن السادس عشر ، وقد تكيفت مع الجو الجديد ، وخاصة مع أحداث انجلترة . فعقد الخضوع ؛ وسيادة الشعب ، بمعنى سمو الجماعة ، مُمثلةً بالكبار ، وبالمجالس والبرلمانات والمدن (لأن هؤلاء ، برأي جيريو ، هم الشعب ، الذي ، لا يعني الجمهور) ؛ وحق المقاومة النشيطة ، أخيراً : كلها أفكار لا جديد فيها . ومع ذلك ، فقد كتب جيريو ، في حماسه لتبرير ما قامت به الامة الانجليزية ، جملة جديرة بالملاحظة (بسبب نبرتها أكثر مما هو بسبب مضمونها نفسه) وقابلة لأن تُذَكِّرَ بالمستقبل الديمقراطي البعيد ، أكثر مما تُذَكِّرَ بالماضي الوسيطي المُلهِم لمناهضين الملكية : « يجب أن يوجد في المجتمعات سلطة ما لا تكون مضطرة لأن تكون على حق من أجل إثبات صحة أعمالها . إلاّ أن هذه السلطة لا تكون إلاّ في الشعوب » . ولئن استنكر بوسيه هذا القول باعتباره نوعاً من العبادة غير المعقولة للجمهور أو للعدد الاكبر ، فليس في هذا ما يدعو للمفاجأة . ولكن ، لنقرأ بالاحرى السطور التي سبقت الجملة المشهورة ؛ « إن الامر لا يتعلق حتى بمعرفة ما إذا كانت الامة الانجليزية على حق ، بالاساس ، في كل هذا . لأنه عندما قد تكون على خطأ فانه يجب . . . » (وهنا تتبع الجملة السابقة) . وهذا يعني أنه بغض النظر عن كل برهنة ـ وقد استطاع القس المتحمس أن يقوم بذلك باندفاع ـ فإن الضرورة المطلقة التي وجدت انجلترة نفسها فيها فيما يتعلق بصيانة البروتستانتية ، كانت تكفي لتبرير قيامها بطرد ملكها .

منذ ذلك الحين ، أصبح بالامكان فهم الشكوى المرة لبوسيه ـ بوسيه المعادي لجيريو ، بوسيه الارثوذكسي الكبير الذي رأى كل تهديدات الهرطقة تحلق في الافق وتقترب ، والذي قال فيها

---

(1) حول جيريو : أنظر : ر . ليرو(R. Lureau) « للمذاهب السياسية لجيريو »(Les doctrines politiques de Jurieu) ـ أطروحة حقوق ـ بوردو 1904 .

ـ جـ . هـ . دودج(G. H. Dodge) ـ « النظريات السياسية لهوغونيي الشتات »(The political theories of the huguenots of the dispersion) ـ N. Y. Columbia U. P.- 1947 ـ الطبعة الثانية 1972 .

ـ ت . غوايه(Th. Goyet) ـ « انسانية بوسيه »(L'humanisme de Bossuet) ـ أطروحة دكتوراه في الآداب ـ باريس ـ Klincksieck -1965 . (ص 441 وما بعدها) .

في كانون الاول 1688 : « إني لا أفتأ أئنُّ على انجلترة » (1) .

2 ـ الارثوذكسية المزدوجة :

ما هو نظام المعتقدات ، سواء الدينية أم السياسية ، المُسلَّم بأنها مستقيمة ، والوحيدة المستقيمة ، والتي كانت مؤسسات الحكم الملكي المطلق تزدهر بداخله ، كما تزدهر في هواها الحيوي والمقوي ؟ . وما هي السمات الاساسية التي كانت تسمح بتعريفه ؟ يمكن الاجابة : الايمان بالعناية الآلهية ، وأَوْليةُ الواجبات ، والقبول بالعقل ـ النظام (La raison- discipline) .

إن العالَم ، كما يُعَلِّم بوسييه في كتابه « السياسة » . . . (وبروعة أكثر في « الخطاب حول التاريخ العالمي ») محكوم بالعناية الآلهية . فليس هناك قط من صدفةٍ في حكم الامور البشرية . إن الحظ ، هذه الكلمة العزيزة على مكيافللي والتي يستعملها علم التنجيم ، ويسرف في ذلك ، ليس لها أي معنى ، « إن لم يكن معناها تغطية جهلنا » . إن حكمة الله تتجلى في كل الأمور البشرية : إنها حكمة أبدية لا محدودة ، وحيث تكون الحكمة لا محدودة ، لا يبقى هناك مكان للصدفة . إن الله يُمسك بمقاليد كل الممالك ؛ إن بيده كل القلوب ، فأحياناً يحبس الشهوات وأحياناً أخرى يطلق لها العنان : وبهذا « يحرك كل الجنس البشري » . إنه يُحضِّرُ النتائج ، في الاسباب الاكثر بعداً . « إن هذا التسلسل الطويل للاسباب الخاصة التي تبني وتقوض الامبراطوريات » يخضع للاوامر السرية للعناية الآلهية . إن الله وحده يعرف كيف يُخضِع كل شيء لارادته . فليس هناك قط من قوة بشرية لا تُستخدم رغماً عنها في تدابير غير تدابيره . إنَّ غاية حكم العناية الآلهية هذا هي خلاص المختارين . فهو ليس « بقدر » أو « بقانون » ، كما يشير لذلك ناقد مثل ت . غوييه الذي يراه « يقظاً ، حساساً » ، مشابهاً بالاجمال « لملك ، عاقل ومطلق ، يستعمل بشكل مفيد رعاياه الاوفياء ويحقق سعادتهم » . إن سعادة الانسان على هذه الارض ، التي لا يعتبر فيها إلاّ عابر سبيل زائل ، تبقى ثانوية بجانب خلاصه الابدي ، وخاضعة له . إلاّ أن الانسان عاجز عن بلوغ هذا الخلاص بواسطة قواه وحدها ، ولهذا فإنه بحاجة للنعمة الإلهية . إن الاخلاق لا تشكل إلاّ جزءاً من الدين المُنَزَّل ، ولا يمكن أن توجد بشكل مستقل عنه » (2) .

ومن قيادة العناية الإلهية للعالم ، الموجَّهَة نحو خلاص النفوس ، ننتقل بشكل طبيعي الى أولية الواجبات .

إن الحرية (كما كتب بوسييه) أعطيت لنا ، ليس من أجل التحرر من نير الوضع البشري « وإنما من أجل حمله بشرف ، بحمله طواعية » . إن في هذا رفض لحرية خاطئة ووهمية لن تكون إلاّ تمرداً مجنوناً وعقيماً ضد ما هو محتوم ! إن النبرة لم توضع على الحقوق ولا على السعادة وإنما

---

(1) ر . ليرو ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 144 .

ـ سنجد الجزء الاساسي من « التحليل الخاص للبروتستانت » في جـ . لانسون (G. Lanson) : « بوسيه : نبذات من الاعمال المختلفة » (Bossuet, extraits des oeuvres diverses) باريس ـ 1899 .

(2) أنظر : « الخطاب . . . » مع مقدمة جـ . تروشه (J. Truchet) ـ باريس ـ منشورات Garnier ـ 1966 .

على الواجبات : إنّه سُلّمٌ متصاعد من الواجبات ، يرتفع من الرعية الى الملك ، ومن الملك الى الله (بما في ذلك الواجبات الخاصة بالملكية ، التي يخصص لها بوسييه كل الكتاب السابع من « السياسة » . . .) . إن كل واحد يتلقى في إنجازه لهذه الواجبات الفردية والعامة (المتعلقة بالدولة) ، المساعدة من النعمة الالهية ومن الاطار التقليدي الموروث عن العصور الوسطى والذي يحدد له مكانه في السلم الاجتماعي . وإن لكل واحد القدرة لأن يرتفع في هذا السلم شريطة أن يخضع لقواعد ثابتة ومتفقة مع النظام الذي أراده الله .

إنّ هذا النظام هو نظام عقلاني . فاذا كان بوسييه يستبعد الصدفة أو الحظ ، فلأنّ العقل السيد الذي يرأس العالم ويهيمن عليه ، في شكل العناية الالهية ، يستبعده من حيث التعريف . (« حيث يوجد الكثير من العقل، يوجد القليل من الحظ »(1)) . لقد أشرنا سابقاً لدور العقل في ترتيب الملكية ، وأوضحنا أن الامر يتعلق بالعقل ، حسب مفهوم القرن ، أي العقل ـ الانضباط (وليس العقل النقدي) . إن قبول كل فرد بهذا العقل ـ الانضباط ، بدءاً بالملك السيد نفسه ، المطلق ولكن العاقل ، يعتبر عاملاً مساعداً إضافياً وفعالاً في الانجاز الواعي للواجبات الفردية والعامة (المتعلقة بالدولة) .

هكذا نرى الى أي حد ساعد هذا المفهوم في غرس الاعتقاد لدى المحكومين بان الملك لا يستطيع أن يريد ، وبكل القدر الذي يكون فيه السيد حقيقةً ، ولا يستطيع أن يفعل إلاّ ما هو جيد للمملكة ! .

إن في كل هذا تأكيدات ، ذات طابع فوق طبيعي الى حد كبير ، أتت بشكل خاص لتدعيم السلطة . أليست هذه السلطة نابعة من الله سواء بصورة مباشرة (حسب رواية الحق الالهي الغاليكاني) أم غير مباشرة . إن طاعة الملك من طاعة الله ، ملك الملوك ، ومصدر كل سلطان ، والموضوع الاول لكل طاعة . وعدم طاعة الملك هي كعدم طاعة الله : لنتذكر هنا لويس الرابع عشر حين يحث ابنه على إظهار الاحترام الاكبر لذاك الذي يجعل الامراء ، باعتبارهم جزءاً من قوته العليا ، محترمين من قبل الأف البشر .

إن في كل هذا تأكيدات تستبعد ، بسبب فضيلتها فوق الطبيعية ، القلق الضار والمرضي ، والفضولية العقيمة : باعتبارهما عنصراً مذوباً لكل سلطة ضرورية وسمّاً خطيراً بالنسبة للعقيدة الملكية والعقيدة الكاثوليكية . وهذا كما لو أن الانسان لم يكن شديد النزوع ، بشكل غريزي ، لرفض كل إكراه ديني وزمني ! . لقد كان لدى لويس الرابع عشر رعب من القلق الذي يجعل حكم الكائن البشري ، الطموح والمغرور بشكل طبيعي ، أكثر صعوبة . وقد شهّر بوسييه بكآبة ، وهو يفكر بانجلترة المحزنة (ضحية الاصلاح المشؤوم !) التي قتلت ملكها شارل الاول ، زوج هنرييت دو فرانس ، بالداء في إحدى أشهر مرثياته بقوله : « إننا نُضعِفُ الدين عندما نُغيّرهُ وننتزع منه وزناً ما ، وهو الوحيد القادر على ضبط الشعوب . إن لدى الشعوب في أعماق القلب قلقاً لا أعرف ما هو . لكنه قلق يتسرب من القلب عندما ننتزع من الشعوب هذا المكبح الضروري ، ولا

(1) ت . غوابيه ـ ص : 336 .

نترك لها شيئاً تحتاط به ، وذلك عندما نسمح لها بأن تجهل من نفسها سيدة لديتها »[1] .

هكذا تبدو العرطقة ، بوجهيها ، المقابلين لنقطتي الدين والحكم واللتين تدور حولهما ، برأي بوسييه ، الأمور البشرية . (الدين والحكم المتحدان « في نوع من الاشتراك في السيادة ») (Condominium) . هكذا يحلل نظام المعتقدات الذي تغذّتْ منه ، واستمرت عليه المؤسسات في ذلك العصر[2] .

كيف يمكن ، في مواجهة ذلك ، تحليل النظام المناقض ، أي الهرطقة التي جرى التمهيد لها بشكل خفي ؟ .

3 ـ الهرطقة : الفردية والعقلانية :

إنعتاق الفرد أو الفردية(Individualisme) ، تلك هي السمة الاساسية الاولى .

في اليونان القديم ، وفي العصر الكلاسيكي ، شهّر أفلاطون وأرسطو ، حارسا المدينة القلقان ، بالفردية باعتبارها نفوراً للفرد من الاكراهات الاجتماعية ، ومن الواجبات الثقيلة للمواطن . إن صفة عضو المدينة ، الواعي لالتزاماته نحوها ، كانت تتغلب للغاية ، بنظرهما ، على صفة الفرد ، المبهمة والتي لا قيمة نهائية لها . ومع قدوم العصر الهلليني وانحطاط المدينة ، تغيرت الامور : فقد ظهرت فكرة أن الانسان له قيمة نابعة فقط من صفته كفرد إنساني ، وكوحدة إنسانية متميزة ومنتمية للمدينة العالمية الواسعة . وكان من نتائج ظهور هذه الفكرة الاقرار بأولوية هذا الفرد بالنسبة لأي مجموعة . ثم أتت المسيحية ، على إثر الرواقية ، لتؤكد استقلالية الحياة الروحية لكل واحد ، ولتُعلن الطابع الفردي للخلاص : وقد نجم عن هذا الامر الاعتراف بالقيمة المطلقة والسامية لكل كائن بشري ، (أو بتعبير أفضل لكل « شخص بشري ») ، باعتباره صورة الله ، الذي يجد فيه غايته ، والذي لا يمكن بأي حال أن يُعامل كمجرد آلة للجماعة السياسية . لقد استفاد هذا الفرد المسيحي ، كما أرادته وصنعته العصور الوسطى (التي كانت عصر تفتحه) من تأطير مزدوج وصارم : تأطير الكنيسة من جهة ، وتأطير المجتمع الزمني من جهة أخرى . ولقد كان من غير الممكن ، في تلك الفترة ، تصور وجود حقوق فردية إلاّ بالرجوع لنظام قانوني محدد : فالقِنُّ له نظامه مثلما أن للملك نظامه . إن الشعب يُمَثَّل في الجمعيات برؤسائه الطبيعيين . وهناك روابط اجتماعية من كل الانواع : إقطاعية ، تجمعية حرفية ، دينية ، اقليمية توحد بين الانسان والانسان ، وتخضع الانسان للانسان ، وتضمن حداً أدنى من طاعة الفرد للاكراهات العديدة والمتنوعة ، وتستبعد أيضاً ، كتعويض رصين ، كل عزلة لهذا الفرد .

---

(1) انظر مرثية هنرييت دو فرانس ـ في تروشيه ـ ص :80 .

(2) إن تعبير Condominium هو لـ . ت . غوايه ـ ص : 253 .

(3) انظر هـ . لاسكي(H. Laski) ـ « الليبرالية الاوروبية من العصور الوسطى الى أيامنا هذه »(Le libéralisme européen du Moyen Age à nos jours) ـ مترجم عن الانجليزية ـ باريس ـ1950 .

ـ ر .هـ. تاوناي(R. Hi Tawney) ـ « الدين وانطلاقة الرأسمالية »(La réligion et l'essor du capitalisme) ـ باريس ـ منشورات Rivière -1951 ـ (مترجم عن الانجليزية) .

ولكن ها هو عصر النهضة يأتي كرد فعل على العصور الوسطى . ويتحرر الفرد ، وحتى لو كان قليل التحلي بالفضيلة العزيزة على مكيافللي ، بشكل مدوٍ من الانضباط الكاثوليكي الطويل ، ويندفع بتلذذ في الغابة الاجتماعية ، ويتطلع للانعتاق في كل الميادين . ونرى شغف الاكتشاف والمطلب النقدي ، وروح البحث الحر ، وتمجيد الغرور الانساني ، يمتزج بإرادة القوة وتمجيد الجسد والفن ، بأشكاله الاكثر وثنية ، لدى نخبة ضئيلة من النماذج الاستثنائية من البشر ، الذين كانوا غالباً ، وفي آن واحد ، محاربين وفنانين وعلماء ، ولا أخلاقيين عن طيب خاطر ، وشرسين . لقد أذهل هذا الامر فيما بعد (وبما في ذلك القرن العشرين) المخيلات بطريقة فريدة ، ولكن ليس بدون أن يزين اللاانسانية ، لقاء ثمن زهيد ، بالامجاد الرومانسية للانسانية المتفوقة .

إلاّ أن رد فعل العصر ضد التنظيم الوسيطي المعروف بطابعه التقليدي والسكوني ، والقائم على أسس أخلاقية أكثر مما هي إقتصادية ، شجع على الانعتاق الاقتصادي للفرد أيضاً . فقد كانت روح العصر تناضل من أجل قيام تنظيم ديناميكي . يتبنى معيار المنفعة ، المحددة تبعاً لاشباع الحاجات الفردية ، والتي يتم الحصول عليها بالحد الاقصى من الإثراء الفردي . وقد تمحور هذا التنظيم حول السعي لإنتاجٍ بلا حدود ؛ الامر الذي يتناسق ، بشكل كامل ، مع الطابع الشره للشهية الجديدة للثروة . وهذا دون أن ننسى أن هذا الفرد ، السائر في طريق الانعتاق الاقتصادي ، والذي تسيطر عليه غريزة الكسب وروح المشروع ، هذا « البائع »(Marchand) (وهو تعبير يضم أصحاب المعامل ، والمموّلين وكذلك التجار أو المفاوضين بالمعنى الحصري للكلمة) ، سيجد في الدولة الحديثة ـ المنعتقة بشكل موازٍ باعتبارها وحدة سياسية سيدة ـ حليفاً ثميناً ، وذلك خلال مرحلة طويلة . ذاك أن هذه الدولة الحديثة ، هذه الدولة القومية السائرة في طريق المركزية ، ستقوم بضمان السلام الداخلي ؛ وبإقامة شبكة من المواصلات المحمية براً وبحراً ، وستمنع ، أخيراً ، الكنيسة من كبح التقدم الاقتصادي من خلال معارضتها الاستغلال المكثف للفرص الجديدة ، بالانظمة القديمة المسبِّبة للشلل .

الى أي حد إستُبدِلت فردية عصر النهضة هذه ، بفردية الاصلاح الديني ذي المدى والاتساع الاعم بكثير؟ . لقد قسم السؤال مؤرخي هذه الحركة الدينية الكبيرة ذات النتائج العميقة والمتنوعة ، التي تتجاوز قضية الايمان وحدها .

إن جورج بوردو(G. Burdeau) سيتحدث عن « الوجهين » اللذين يقترحهما الاصلاح فيما يتعلق بالنقطة موضوع النقاش :

« إن الاصلاح يظهر للبعض كمحرك لنزعة ذاتية مطلقة تترك للضمير مسؤولية تأسيس كل القيم الفردية والاجتماعية . إنه يبدو كمدرسة للفردية نفسها ، باعتبار أنه انطلق من ممارسة الحكم النقدي ، القائم على رفض كل سلطة لم يعترف الانسان ، بحرية . . . بشرعيتها . ويظهر الاصلاح بالعكس للآخرين من خلال السمات الخشنة التي يقتبسها من لوثر ، أو المتزمتة التي يدين بها لكالفن . ويرى فيه هؤلاء مذهباً للنظام ، يدعو على الصعيد الديني لعقيدة أكثر موضوعية ، وأكثر إطلاقية ، من

تلك التي كان يدافع عنها فقهاء العصور الوسطى ، كما يدعو على الصعيد السياسي لخضوع محترم للسلطات ، تجلى في مؤسسات جنيف الكالفينية بقدر ما تجلى في لعنات لوثر ضد الفلاحين المتمردين » (1) .

إن طرح عبارات النقاش أسهل من حسمه . لكن من الممكن بذل جهد للنظر اليه بوضوح أكبر . الامر الذي سيقود المؤرخ لتمييز النتائج غير المباشرة وذات المدى البعيد للاصلاح عن نتائجه المباشرة والفورية .

كيف ننكر أن الفرد المتحرر من السلطة العقائدية للبابوية يقع الآن فوراً تحت سلطة الكتاب المقدس والتوراة ، أي بعبارة أخرى ، بكلام الله الذي يفسره بقوة البداهة رجل مُلهم ومُتصلف ، يُسَمّى لوثر ثم كالفن . إن هذا الفرد لن يستطيع التذرع بحسه الخاص ، وعقله الخاص ، وبحثه الحر ضد سلطة « المفسِّر صاحب الامتياز » ، التي لا تنفصل عن سلطة الكتاب المقدس . فالسلطة المذهبية الجديدة تستبعد كل فردية على صعيد الايمان .

هكذا عمل الاصلاح مباشرة ، وفوراً ، وفي المدى القصير ، على إيجاد رؤساء روحيين جدد ، يمثلون الحقيقة الموضوعية التي أُصلحت وجُدِّدَت .

ولكن كيف ننكر أن روح التمرد الفردي والبحث الحر أحرزت في الأجل الطويل ، وكنتيجة غير مباشرة للاصلاح ، تقدماً هاماً في كل الميادين بالرغم من المصلحين أنفسهم ؟ . لقد أخذت أعداد متزايدة من الافراد تستسلم أكثر فأكثر لاغراء الانعتاق من السلطات الذهنية الجديدة ، الناشئة عن التمرد الاصلي ، وكذلك من السلطات السياسية القديمة والجديدة . لقد رفض جـ . بوردو ، بحزم أن يقلل من أهمية ما وصفه « بالمعنى الديمقراطي للاصلاح » ، وذَكَّرَ بواقع أن المؤلفين الذين تركت نظراتهم أثراً في جمهور المثقفين ، بعد ثورة 1789 ـ من أمثال كوندورسيه(Condorcet) وبونالد(Bonald) وبالزاك(Balzac) ـ واتفقوا دائماً على وجود صلة نسب بين الروح الليبرالية والبروتستانتية ، لنخلص إذن من هذا للقول بأن البروتستانتية أودعت ، بدون أي شك ، في النفس الغربية عامل تخمير فعال ودائم للاحتجاج الفردي ، وذلك بشكل يتجاوز كثيراً نواياها مؤسِّسِيها (وإن كان متفقاً مع ماهيتها الداخلية) (2) .

وإذا عدنا الى الميدان الاقتصادي لنلتقي ثانية بالفرد السائر في طريق الانعتاق منذ بداية عصر النهضة ، والذي تسيطر عليه غريزة الكسب وروح المشروع ، فأننا سنكتشف بوضوح أن الكالفينية ، ولا سيما في شكلها الطهري ، باشرت سيرها في نفس الاتجاه الفردي (وبقوة مُسرِعَة فريدة من نوعها) . لقد ظهر في عام 1905 كتاب شهير لعالم الاجتماع الالماني الكبير ماكس ويبر(Max Weber) ، بعنوان « علم الاخلاق البروتستانتي وروح الرأسمالية » (L'éthique

---

(1) جـ . بوردو(G. Burdeau) ـ « الوسيط في علم السياسة » (Traité de Science Politique) ـ المجلد 6 ـ الكتاب 2 ـ ص : 130 (الطبعة الثانية ـ باريس ـ منشورات L. G. D. J-1971) .

(2) المرجع السابق ـ ص : 141 والحاشية 53 .

protestante et l'esprit du capitalisme) وقد عمل هذا الكتاب ، في أيامنا هذه ، على إشاعة فكرة وجود صلة روحية بين الكالفينية والرأسمالية التجارية في ذلك الوقت : ألم يكن اغتناء أصحاب « الايمان الحقيقي » شاهداً على قَدَرِهم وعلى انتقائهم الإلهي » ؟ (1) .

لقد تآمر كل من عصر النهضة والاصلاح والثورة الاقتصادية في القرن السادس عشر (المحتومة بالنسبة للنبلاء) والتطور السياسي (المؤكد لمحضر الضبط القاسي الذي وضعه مكيافللي) ، بعزم ، من أجل الوصول لعصر البائع هذا ، الذي سيكون ، في الوقت نفسه ، عصر الطبقات الوسطى : إن تجمعاً من الافراد الجريئين ، والمليئين ثقة بثرواتهم فقط ، كانوا يعانون أكثر فأكثر من إكراه الانظمة ويتطلعون ، بهمة ، للحد الاقصى من الانعتاق الاقتصادي .

العقلانية : إنها السمة الاساسية الثانية للهرطقة . لقد كتب أريك ويل(Eric Weil) يقول : « إن هوبس وسبينوزا(Spinoza) ولوك(Locke) وبايل(Bayle) وفولتير(Voltaire) وغيرهم ، متفقون على النقطة القائلة بأن أي سلطة ، دينية أم لا ، لا يمكنها الاستناد لمجرد التقاليد أو للانوار الخاصة ، أمام محكمة العقل السيد » . إننا لن نعود الى هوبس ، وسنحتفظ بالحديث عن لوك للفصل الخاص به ، لما له من أهمية استثنائية ، وسنتعرض لفولتير في معرض حديثنا القادم عن عصر الانوار . أما الآن فأننا سنتكلم عن بايل (المتوفي في عام1706) وسبينوزا (المتوفى في عام1677) بعد أن نقوم بتوضيح موجز ، على سبيل التمهيد ، للعقل لدى ديكارت(Descartes) سلفهم الكبير (المتوفى في عام1650) .

كتب بول هازار ، عن لسان فونتنيل(Fontenelle) ، يقول : « إن ديكارت « المهندس » هو الذي أعطى « النبرة » للعصر الجديد !. فالعقل الديكارتي لا يقبل بأي شيء كأمر حقيقي إلاّ بعد التعرف عليه بشكل مؤكد ، بأنه كذلك . وهو يوصي بالتفكير ثانية بكل الاراء ، وباصلاحها من خلال ضبطها على المستوى العقلي ! . لقد فَضَّل فونتنيل ، في نهاية القرن ، هذا المنهج الجديد للتفكير ، على فلسفة ديكارت نفسها التي رفضها . ولكن لنحذر من رَدِّ هذا الميتافيزيقي العميق الى « الديكارتية المنهجية » البعيدة عن تمثيل كل الديكارتية ، مهما كانت شهرة كتاب « خطاب حول المنهج » (Discours sur la méthode) . ولنحذر أيضاً من إلصاق نوايا هرطقية به سواء في السياسة أم في الدين . فقد دافع عن نفسه ، في هذا الصدد ، بصدق وقوة . وأعلن صراحة طاعته لقوانين وأعراف بلاده ، وكذلك لدين طفولته . إلاّ أنه لم يستطع ، من جهة أخرى ، منع التشويهات التي تعرّض لها مذهبه في المستقبل عبر سيره . كما لم يستطع منع شكه المؤقت من أنْ يبين الطريق لشك نهائي ، ولا منع عقله المكبوح إرادياً من أن يبين الطريق للعقل الجريء في الازمنة اللاحقة . العقل الذي ازدادت جرأته بقدر ما كان يستطيع ، منذ ذلك الحين أن يعتمد ، أكثر فأكثر ، على النمو الحاسم للعلوم الدقيقة . ففي عام1687 نشر اسحق نيوتن(Isaac Newton) ، عملاق الفكر العلمي ، كتابه المشهور « الاسس الرياضية للفلسفة الطبيعية » (Principes mathématiques de la philosophie naturelle) . لقد كان تفكيره النظري يتغذى من التجريب . وقد إنطلق (كما يقول

(1) المرجع السابق ـ المجلد6 ـ الكتاب الاول ـ ص : 156 وما بعدها .

فونتنيل) مما يرى ليجد له سبباً . ويبدو أن عقله قد « اخترق قلب الطبيعة » . لقد تحققت كلمة ف . بيكون : « المعرفة هي القدرة » ، وتحققت معها كلمة ديكارت حول البشر الذين أصبحوا « سادة الطبيعة ومُلاّكها » .

من مثل هذا النمو للعلوم ، وبشكل ملازم له ، للتقنيات ، كان من الممكن انتظار ولادة فكرة ، ستفرض نفسها ، غصباً ، مع الزمن ، وستكون ، بشكل ما ، المظهر الديناميكي للعقل : إنها فكرة التقدم . ولنطلب ، بالاحرى ، أيضاً من فونتنيل ، هذا المتبسم ولكن الهام ، الذي انخرط حينئذ في النزاع المشهور (الذي كان أديباً بالاساس) بين القدامى والمحدثين ، والذي نطق ، في عام 1688 ، لمصلحة هؤلاء الاخيرين ، بالحكم المعروف جيداً والذي يتجلى فيه إيمان بالانسان ، ينوب عن إيمان عصر النهضة ويوسّعه : « إن البشر لن يتقهقروا مطلقاً ، والنظرات السليمة لكل النفوس الطيبة ستضاف دائماً لبعضها البعض » (*) .

بايل وسبينوزا

عقل بايل . . . إن بيار بايل ، البروتستانتي من جنوب فرنسا ، الذي أصبح يُعرف « بفيلسوف روتردام » ، المجادل الذي لا يتعب ومؤلّف ، « القاموس التاريخي والنقدي » (Dictionnaire historique et critique) المشهور في 1696 ، لم يكف عن المطالبة بحقوق العقل والحقيقة في وجه الحجة السلطوية . لقد أعلن بأن ما آمنا به وعلّمناه باستمرار ليس له مع ذلك أي قيمة ، وإنْ قِدَمَ الاخطاء لا يمكن أن يجعلها تصبح حقائق ، وأن الزعم بأنّ الرأي المنقول من جيل الى جيل ، ومن قرن الى قرن ، لا يمكن أن يكون خاطئاً كلياً ، إنما هو مجرد وهم . إن الحقيقة ، بالنسبة لهذا البطل العنيد الفكر ، هي دائماً (كما قال أ . لابروس (E. LABROUSSE) ، « إعادة اكتشاف شخصي ، وامتلاك نشيط يحققه الفرد » ، وأنه لا يوجد هناك من تقادم ضدها . ففي « جمهورية الافكار » يُعتبر التعارض الحر بين الافكار هو القاعدة . وفيها نتعرف فقط على أمبراطورية الحقيقة والعقل ؛ ونُشِنُّ معركة « بشكل بريء على أيٍ كان » (صديقاً أو قريباً ، لا يهم !) . من أجل جعله ينتصر على الخطأ والشهوات . إن القاموس ، الذي ألهمته هذه الروح ونشطته كلياً بشكل (كما أشار بول هازار) ترسانة إستمر الناس ، بعد وفاة المؤلّف بمدة طويلة ، بغرف كل الاسلحة ، المسنونة حسب الرغبة ،منها، عندما كان الامر يتعلق «باستبدال السلطة بالنقد » (1)! .

عقل سبينوزا . . . رفض فيلسوف لاهاي الاحكام المسبقة المتعلقة بالدين ، والتي تُرجعه لأسرارٍ لا معقولة تُعارض كل استعمال حر للرأي ، وكل تمييز بين الصحيح والخطأ ، وتطفىء « كل

(*) في « إستطراد حول القدامى والمحدثون » (Digression sur les Anciens et les Modernes) (1688) ـ حول فونتنيل ، الذي فُهِمَتْ اهميته « كمنشد للعقلانية التقنية » (على حد تعبير و . كروس) في فرنسا ، أنظر « الموسوعة العالمية » وكتاب س . ر . كاريه (S. R. CARRE) « فلسفة فونتنيل أو إبتسامة العقل » ـ باريس ـ 1932 .

(1) حول بايل ـ أنظر : اليزابيت لابروس (E. Labrousse) : « بايل » (Bayle) ـ (مجموعة : فلاسفة من كل الازمنة) ـ باريس منشورات Seghers -1965 .

نور » الفهم . واعتبر أن المعجزات المزعومة تعمل على التشكيك بوجود الله أكثر مما تبرهن عليه : أليست هذه المعجزات عبارة عن مخالفات لنظام الطبيعة الثابت ؟ . ويندد سبينوزا بالخرافة ، هذه « الغباوة » التي بها يُحَرَّف الدين ، والتي لا سبب آخر لها ، ولا غذاء آخر ، غير الخوف ـ لكنها ، للأسف ، الوسيلة الاكثر فعالية لحكم الجمهور : « فبها يمكن حمله بسهولة ، تحت ستار الدين ، أحياناً على عبادة الملوك كآلهة ، وأحياناً على لعنهم وكرههم كمعصية مشتركة على الجنس البشري » . ويسارع سبينوزا ليعلن بأنه ، إذا كان مثل هذا الدجل يتلاءم تماماً مع النظام الملكي ، فأن شيئاً من هذا القبيل لا يمكن تصوره أو تجريبه في جمهورية تمنع الحرية المشتركة فيها من أن يخضع « الرأي الخاص الحر » للاحكام المسبقة ، أو يكون عرضة لأي إكراه[1] .

إن الفيلسوف ينتفض هنا ، بشكل جلي ، كمواطن في هولندة الحرة . ومع ذلك فإن نقطة انطلاقه ، كمنظر سياسي (فهو مؤلّف لبحثين بالاتينية هما : « بحث في اللاهوت ـ السياسي » (Tractatus theologico- politicus) الصادر في عام1670 ، « والبحث السياسي » (Tractatus politicus) ، غير المكتمل ، الصادر في عام1677) تبدو قريبة بشكل خاص من نقطة انطلاق هوبس . فهو أيضاً يعتقد بأن كل إنسان في الحالة الطبيعية يمتلك حقاً سيداً على كل ما يستطيع القيام به ، أي أن هذا الحق تحدده قوته وشهيته . وهذه الحالة لها مساوىء خطيرة ، منها عدم الأمان . وللتخلص من هذه الحالة ، والعيش بشكل أفضل ، تحت مظلة الضرورة والعقل في آن معاً ، يتحد البشر في جسم واحد ، وينقل كل منهم كل حقه الطبيعي ، بموجب ميثاق صريح أو ضمني ، لهذا الجسم الاجتماعي ، أي للمجتمع . ويصبح لهذا المجتمع فقط ، منذ ذلك الحين ، حق طبيعي سيد على كل الاشياء . إنه سيد غير مقيد بأي قانون ، ويجب على الجميع أن يطيعوه في كل شيء . « وحتى لو كانت أوامره هي الاكثر حماقة في العالم » ، فإن العقل يأمر بالخضوع لأن في هذا اختيار الاقل من بين شرّين .

لكن الاختلافات مع هوبس تظهر بعد تجاوز نقطة الانطلاق هذه .

والاختلاف الاساسي الاول يكمن في ان هوبس آثر الملكية أو سلطة الفرد الواحد ، من بين كل أشكال الحكم . أما سبينوزا فاختار الديمقراطية . فقوة وإرادة الكل مجتمعين تحلّ ، من خلال الاتحاد الاجتماعي ، محل قوة وشهية كل فرد . إن الديمقراطية تُعرَّف ، بدقة ، بهذا الاتحاد بين البشر « في كُلٍ واحدٍ له حق سيد جماعي على كل ما هو بمقدوره » . إنها أيضاً النظام الذي تكون الاوامر اللامعقولة فيه ، من أقل الامور التي يُخشى حدوثها : وينبع هذا من غايتها نفسها التي تكمن في تخليص البشر من السيطرة ـ اللامعقولة ـ للشهية ، والابقاء عليهم ، بقدر الامكان ، ضمن حدود العقل ، ملهم الوئام والسلام . إن الديمقراطية هي إيضاً النظام الاقل بُعداً عن الحرية والمساواة الطبيعيتين . لأنّ كل فرد ينقل حقه الطبيعي لاغلبية المجتمع « الذي يشكل في حد ذاته جزءاً منه » (وليس لرجل آخر بحيث لا يُستشار فيا بعد) . إن الجميع يبقون إذن متساوين كما كانوا سابقاً في

---

(1) حول سبينوزا : أنظر : ش . أبوهن(Ch. Appuhn) : « سبينوزا » (مجموعة : « حضارة ومسيحية ») - باريس - منشورات Delpeuch -1927 .

الحالة الطبيعية (*) .

اما الاختلاف الثاني فيكمن في أن الحق الطبيعي لكل فرد ، لدى هوبس ، يختفي جذرياً في الحالة الاجتماعية ، « فالانسان كان عليه أن يموت بالطبيعة ليلد في الحياة الاجتماعية » . إن عملية النقل للوفياثان كانت كلية ومطلقة . أما عند سبينوزا ، فإن هذا الحق المنقول ، يبقى ، بالعكس ، حياً . إن العيش في أمان (وهذا ما يشكل بالضبط الغاية الأخيرة التي على الدولة ضمانها) ، يعني ، بالنسبة لكل فرد « أن يحفظ بمقدار ما سيستطيع ، وبدون إلحاق ضرر بالآخرين ، حقه الطبيعي بالوجود وبالتصرف » (1) .

وأما الاختلاف الاخير ، الذي يساهم في توضيح الاختلاف السابق ، فهو الاكثر جاذبية . ففيه ينفصل سبينوزا ، مواطن الجمهورية الحرة ، أكثر ما يمكن ، عن هوبس (كما ينفصل عنه ، في نفس الوقت ، بطل فكري آخر ، مثل بايل ، ولكن بإسلوب مغاير) . إنه يرى أن مراقبة الاراء والمذاهب والامتثالية الخارجية التي يفرضها اللوفياثان هما ثمن مرتفع جداً وغير مقبول للسلام . إن فيلسوف لاهاي يحتفظ صراحة بحرية التفكير وإصدار الحكم . بالرغم من احتمال مناقضة هذا الامر تقريباً لمقدماته المنطقية (وذلك وفاءً منه لمتطلبات عقله الاكثر عمقاً) . « إن أي شخص لا يمكن أن يتنازل عن حرية إصدار الحكم والتعبير عن الرأي كما يريد . فكل فرد هو سيد أفكاره الخاصة بمقتضى حق طبيعي عالي » . إن المعضلة تكمن في توضيح المقياس الدقيق الذي يمكن لهذه الحرية أن تُعطى فيه بدون أن يشكل ذلك خطراً على السلام في الدولة . لكن أي تنازل حول المبدأ نفسه لا يمكن أن يكون مقبولاً . إن سبينوزا لا يخشى هنا من أن يكرر : لا ، إن أي شخص لا يستطيع أن ينقل لأي شخص آخر حقه الطبيعي ، ولا ملكة « استعمال عقله استعمالاً حراً » ، ولا أن يكون مُكرهاً على التخلي عن ذلك . ويتوج سبينوزا هذا الشرح بأعلان رائع لرأيه السياسي فيما يتعلق بغاية الدولة .

إن هذه الغاية ، على حد قوله ، ليست السيطرة . فالدولة لم تُؤَسَّس من أجل إخضاع الانسان بالخوف ، وجعله يتعلق بأنسان آخر ، وإنما ، بالعكس ، من أجل تحرير الفرد من الخوف » . لا ، إن هذه الغاية ليست في تحويل البشر من وضعية الكائنات العاقلة ، الى وضعية الحيوانات الوحشية أو الانسان الآلي . لقد تأسست الدولة ، بالعكس ، لكي تتمكن أرواحهم واجسامهم من القيام بأمان بكل وظائفها ، ولكي يستعملوا هم أنفسهم عقلاً حراً . . . إن غاية الدولة في الحقيقة ، إذن هي الحرية » (2) .

(*) « وبالاجمال » فان سبينوزا (على حد تعبير ر . دو لاشاريار (R. de Lacharrière) : في كتابه : « دراسات حول النظرية الديمقراطية : سبينوزا ، روسو ، هيغل ، ماركس » ، باريس - بايو-1963) اقام النظرية الديمقراطية في تصورها الاساسي من خلال اجراء عملية التقاء بين السلطة والحرية : ان من الصحيح انه اقامها بدون جدوى ، لان اي شخص لم يأخذ باله منها .

(1) أنظر : ر . دو لاشاريير (R. de Lacharrière) في : « دراسات حول النظرية الديمقراطية : سبينوزا - روسو - هيغل - ماركس » : 26 (Etudes sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel- Marx) باريس - منشورات Payot 1963 . ص : .

(2) المرجع السابق - ص : 26 وما بعدها .

الطبيعة والعقل : بوفندورف(Pufendorf)

كان سبينوزا يعارض المعجزات بقوانين الطبيعة : كما لو أن الله كان خاضعاً لهذه القوانين (كما كان بوسييه يقول ، بسخط) . والواقع أن العقل ، في المرحلة ، اتفق مع الطبيعة على القيام بعمل مشترك . صحيح إن الله هو خالق الطبيعة ، لكن علاقات هذه الطبيعة بهذا الخالق خضعت منذ الآن ،وستخضع ، أكثر فأكثر ، لمراجعة رصينة .

إننا نعرف موقف غروتيوس من الحق الطبيعي ، وجملته الجريئة (. . . ومع ذلك فقد نتفق . . . على أنه لا يوجد من إله قط . . . » الخ) . وها هو الالماني صامويل بوفندورف يسير ، بعد أكثر من أربعين سنة من « قانون الحرب والسلام » في إثر رجل هولندة الكبير ، وينشر (في عام1672) « قانون الطبيعة والبشر »(De jure naturae et gentium) الذي تلاه (في عام1673) بحث موجز بعنوان : « واجب الانسان والمواطن حسب القانون الطبيعي »(De officio hominis et civis juxta legem naturalem) لقد حاز أستاذ « قانون الطبيعة والبشر » في هايدلبرغ ثم في لاند بالسويد ، على شهرة واسعة في كل أنحاء أوروبا ، التي رأت فيه الند لغروتيوس . أما عنوان بحث الموجز « فكم فاجأنا في ذلك التاريخ ! إنه يبدو متقدماً بمئة سنة على الاقل » (على حد قول ب . هازار) . (1) .

إن المؤلف يعلن بأن النزعة الاجتماعية الطبيعية لدى الانسان ، العزيزة على غروتيوس كما هي على الرواقيين ، تتفق كلياً (وإن كان هذا لا يحلو لهوبس) مع حب الذات والاهتمام بحفظ الذات . إن العقل السوي يُعلِّم بأنه إذا كان المرء يحرص على حفظذاته فإنه لا يمكن أن يهمل كل اهتمام بمصالح الآخرين ، دون أن يؤدي ذلك للاساءة للغاية المذكورة . إن على كل فرد أن ينزع ، بقدر ما يتعلق الامر به ، لتشكيل « مجتمع يسوده السلام » ، مع كل الآخرين ، والمحافظة عليه ، وذلك وفقاً للمستور ولهدف كل الجنس البشري بدون استثناء : وفي هذا يتجلى المبدأ الاساسي للحق الطبيعي ، الذي يمكن أن نستنتج منه كل القواعد المتعلقة بما ينبغي الالتزام به تجاه الآخرين .

إن اسم هذا الحق نفسه يبين أنه قابل لان يُعْرَفَ بواسطة الانوار الطبيعية للعقل ، وبواسطة التأمل في الطبيعة الانسانية ، بصفة عامة ، وبدون مساعدة الوحي . إن القوى الوحيدة لفهمنا ، المفكر في دستور البشر ، تسمح له بأن يكتشف « بوضوح وبشكل متميز » ضرورة تكييف سلوكنا مع القواعد المستخلصة من المبدأ الاساسي . ومع ذلك فإن المؤلف ـ الذي يرفض بحياء افتراض غروتيوس الذي يصفه بالكافر واللامعقول ـ يحرص على إعلان أنه « من أجل إعطاء قوة القانون لمبادىء العقل هذه ، فإن يجب افتراض وجود ألوهية تحكم ، بواسطة عنايتها ، كل الاشياء ، والجنس البشري ، بصفة رئيسية » . إن الالتزام بالحق الطبيعي يأتي إذن من الله نفسه ، الذي يأمر البشر ، بقوة ، بالتقيد به . أمّا الملوك فيجب أن يُعطوا « قوة القانون المدني الكاملة » لأكبر قدر

---

(1) ر . دوراتيه : « جان جاك روسو وعلم السياسة في عصره » الطبعة الثانية ـ باريس ـVrin ـ1970 ـ ص : 78-83 و142-145 .

ممكن من قواعد الحق الطبيعي هذه : إن هذه القواعد هي أعل من القوانين الوضعية ، التي لا تعتبر (مثلها) ضرورية لحفظ الجنس البشري بصفة عامة .

وبالرغم من احتياطات المؤلف ، البعيدة عن أن تكون مجرد احتياطات خطابية ، أصبح الانفصال بين علم اللاهوت والحق الطبيعي أمراً ناجزاً (1) .

إن بوفندورف يصطدم أيضاً مع هوبس عندما يتعلق الامر بحالة الطبيعة ، التي يرى بأنها هي السلام ، لأن المبادىء الاساسية للعقل مطبقة فيها . إنه سلام لا يقوم عل أي اتفاق ، غير مفيد في هذا الصدد ، لأن الالتزام بالحق الطبيعي (الذي يخضع له كل البشر باعتبارهم مخلوقات عاقلة) هو أساس كافٍ له .

لكن مؤلفنا يرى نفسه ملزماً بالاعتراف بأن هذا النوع من السلام ، الذي يعارض به حالة الحرب المزعومة للكل ضد الكل ، حسب رأي هوبس ، هو سلام ضعيف وغير مضمون بما فيه الكفاية . . . وأنه ، إذا لم يأت شيء آخر ما لمساعدته ، لن يفيد إلاّ قليلاً جداً في حفظ البشر ، وذلك بسبب خبثهم وطمعهم غير الموزون وبسبب الجشع الذي يرغبون به بمال الغير » (2) .

إن هذا الشيء الآخر هو مؤسسة الدولة . الدولة التي ينسب لها تلميذ غروتيوس ، مثل معلمه ، أصلاً تعاقدياً وفردياً ، ولكن بدقة فريدة لم نكن نجدها لدى الهولندي . إن بوفندورف يتخيل وجود عقدين أو ميثاقين ، أُدرِجَ بينهما مرسوم . فبموجب العقد الاول الذي يؤسِّس المجتمع المدني ، يتعهد البشر بأن لا يشكلوا ، من الآن فصاعداً ، إلاّ جسماً واحداً ، وأن ينظموا باتفاق مشترك كل ما يتعلق بحفظهم وأمنهم الطبيعي :

إن الاجماع مطلوب لقيام هذا العقد . فيما بعد يقرر المرسوم شكل الحكم ، بالاكثرية . وأخيراً يتدخل العقد الثاني الذي بموجبه يعِدُ المحكومون الحكام بطاعة مخلصة ، مقابل تعهد هؤلاء بالسهر عل الخير العام : إن ميثاق « الخضوع » هذا ، هو ، بشكل جلي ، الاكثر أهمية بنظر بوفندورف (الذي يقف هنا أيضاً ليعارض مباشرة هوبس) .

إلاّ أن تناقضاً ما يشوه ، لسوء الحظ ، هذا النظام . فالمؤلف لا يستخلص من موقفه النتائج المنطقية . إنَّ خلاصاته « لا تتفق مع المبادىء التي يستخدمها كأساس » . فهي تظهر أنه يبقى مؤيداً للحكم المطلق ، ولكن بشكل غير منطقي (حسب التعبير الحاد لـ : ر . دوراتيه) . وإذا تذكرنا ما أخذه باربيراك عل غروتيوس من أنه أعطى « الكثير لسلطة الملوك » ، فإننا سنندهش من ملاحظة الى أي حد كانت الاتجاهات المؤيدة للحكم المطلق في ذلك القرن تتجل حتى في داخل ما يُسمى بالمدرسة « الحديثة » للحق الطبيعي (3) .

---

(1) أنظر : ب . هازار ـ « ازمة الضمير الاوروبي » (Crise de la conscience européenne) باريس ـ 1935 ـ ص : 283 .

(2) ر . دوراتيه : المرجع السابق ذكره ـ ص : 143 .

(3) المرجع السابق ـ ص : 209-216 .

لكنَّ ما له أهمية أكثر، بالنسبة لدراسة وفهم الهرطقة، إنما هو إدراك المدى الذي وصل اليه الترابط بين الطبيعة والعقل، وذلك من خلال فكر نفس المدرسة: فلقد أخذ كل منهما، بعد أن انتصبا ككيانين، يطالب لنفسه ـ مثل الله ـ بمكان الصدارة.

إلاّ أن من العقلاني ومن المعقول (والطبيعي!) أن يتطلع الانسان، بكل قواه، للسعادة على الارض، حتى ولو احتفظ باهتمامه بالسعادة السماوية، أي بالخلاص. إن لبوسييه، في أرثوذكسيته المتصلبة، الحرية في أن يفرض على المسيحي، ضد طبيعته الفاسدة، أن «يميت جسده» دائماً بحجة تجريب وتعلم كيفية الموت؟. لكن سبينوزا يرد على ذلك بأن التأمل بالحياة وليس بالموت هو شُغل الحكيم، وإن من المناسب لهذا أن «يتمتع بملذات الحياة، وبعطوية العطور، وبجمال النباتات، وبألعاب المسرح، وبكل التسليات التي يمكن أن يوفرها لنفسه بدون إلحاق الاذى بالآخرين: وفي هذا يتجلى ما هو معقول، وليس في التمويت والتقشف والزهد»(1).

إن السعادة الفردية ليست، من جهة أخرى، أنانية. إنها لا تنفصل (حسب المجرى الجديد للافكار المسيطرة) عن السعادة المشتركة، أي عن السعادة الانسانية. إن كلمة السعادة، بهذا المعنى الذي يطال في آن واحد الفرد والمجتمع، ستكتسي طابعاً سحرياً، وستطالبُ بدورها بمكان الصدارة أيضاً.

إن هذا المضمون للهرطقة كما أُعِدَّ بشكل خفي، يسمح إذن بارجاعه وتلخيصه في أربع كلمات أساسية، تحولت الى رايات لم تُنشر بالحقيقة إلاّ فيما بعد؛ في العصر المسمّى بعصر الانوار، وهذه الكلمات هي: الفرد، العقل، الطبيعة، السعادة(*). إن هذه الكلمات الجديدة، المحطِّمة للمعتقدات اليقينية القديمة، كانت تستدعي معلماً جديداً للفكر: يكون أكثر إقناعاً مما هو عدواني؛ حريصاً على إعادة البناء، وفي نفس الوقت، على الانعتاق! حازماً ومحدوداً في تطلعاته في آن واحد؛ يتزع بطيب خاطر «لاصلاح الامور» ولكن دون أن يتنازل أبداً عما هو أساسي. إن هذا المعلم الجديد للفكر سيكون جون لوك: «الشخصية البارزة» (على حد تعبير ب. هازار) في أزمة الضمير الاوروبي (التي جَسَّدها، هذا الاخير، وحَلَّلها). جون لوك، مواطن توماس هوبس، الفردي، مثله، ولكن المعادي، بشراسة، للحكم المطلق (والمعادي أيضاً لبوسييه في هذه المسألة كما في غيرها)، جون لوك، رائد عصر الانوار (l'âge des Lumières) والمتربص «على منعطف الطرق الاوروبية المؤدية للقرن الجديد»(2).

---

(1) ب. هازار ـ المرجع السابق ذكره ـ ص: 311.

(*) إن من الافضل أيضاً الاحتفاظ بكلمة التقدم، باعتبارها لم تكن بعد إلاّ بذرة ـ لكنها بذرة مليئة بالوعود ـ التقدم الذي لا يمكن فصله عن «ديناميكية العقل»، والذي يجب انتظار القرن التاسع عشر ليكون له أيضاً الحق بالصدارة.

(2) المرجع السابق ـ ص: 256-258.

الفصل الثاني

جون لوك أو الفردية الليبرالية

« مشروعه الاساسي هو استعمال الحرية وصيانتها »
ر . بولان(R. Polin)

عندما غادرت الاميرة ماري ، ابنة جاك الثاني ، الملك المعزول ، وزوجة غيوم دورانج ، الملك الجديد ، هولندة ، في شباط1689 ، للالتحاق بزوجها في انجلترة ، لتتوج معه بشكل مشترك ، جلبت معها على ظهر سفينتها إيزابيلا ، رجلاً بشوشاً ، كان طبيباً وفيلسوفاً ، إسمه جون لوك(John Locke) ، قادته الظروف للعب دور فعال كمستشار سياسي .

ولد لوك في عام1632 . ولهذا فقد كان لديه من العمر ست وخمسون سنة عندما عايش هذا المنعطف الاساسي في حياته . فقد عاد ، هو أيضاً ، الى بلاده التي كان عليه أن ينفي نفسه منها لعدة سنوات . وقد حمل مع أمتعته مخطوطات متنوعة سيُقدر لها أنْ تُحدث ضجة كبيرة ودائمة في العالم . والواقع أنه سيبدأ اعتباراً من تاريخ هذه العودة بممارسة عمله ككاتب ، وسينشر سواء باسمه ، أم بشكل مغفل من أي إسم ، مؤلفاته البارزة وهي :

« بحث حول الفهم الانساني »(Essai sur l'entendement humain) (1690) و « رسائل حول التسامح »(Lettres sur la tolérance) (اعوام1689 ,1690 ,1692 بدون أسم مؤلف) « ومقالتان في الحكم »(Deux Traités du Gouvernement) (بدون إسم مؤلف) ، و « بعض أفكار حول التربية »(Quelques pensées sur l'Education) (1693) ، و « المسيحية العاقلة » (Le Christianisme raisonnable بدون إسم مؤلف في1695 .

ويجب القول مع بـ . لاسليت(P. Laslett) « إن جون لوك الذي وَقّعَ مقدمة كتاب « بحث حول الفهم الانساني » ، أصبح بهذا التوقيع نفسه جون لوك التاريخ الفكري » ؛ وأنه يدين لهذا التوقيع بالظهور ، منذ ذلك الحين ، « كمؤسسة قومية ، وكسلطة دولية » ؛ وأن جون لوك الفكر السياسي ، بالمعنى الضيق للكلمة ، الذي انكب على قضايا حكم البشر ، ليأخذ في النهاية دوره ، على إثر هوبس (وكنقيض لهوبس) في سلالة المنظِّرين الكبار للدولة ، لم يكن إجمالاً إلاّ إضافة ناجحة على السمعة العالية لفيلسوف الفهم ـ وذلك في نفس الوقت الذي كان فيه التاج ،

المحتمل إذا صح القول ، لظروف خاصة الى حد ما(1) .

هذه الظروف يلخصها إسم أحد السياسيين الاكثر جدارة بالملاحظة ، والاكثر إثارة للجدل ، في عهد عودة الملكية ، وهو لورد أشلي (Lord Ashely) ، كونت شافتسبري الاول . لقد كان هذا اللورد ، في البداية ، مستشاراً مسموعاً جداً للملك شارل الثاني . لكنه ما لبث أن قطع صلاته به ليصبح أحد الزعماء الرئيسيين للويكز (الاحرار) ، وينتهي بالرزوح في صراعه الضاري ضد شارل . ولقد دخل لوك في خدمته بصفة طبيب شخصي ، وربما أنقذ حياته بفضل عملية ـ معجزة . ولهذا كسب صداقته ، واطّلع منه على دقائق وخفايا السياسة في ذلك العصر ، الحافل بالدسائس والمؤامرات ، الوهمية أو الحقيقية . وقد طلب اليه شافتسبري القيام لحسابه ، بدراسات متنوعة أو استشارات حول مسائل مدنية أو دينية معاصرة ؛ وقدّر عالياً رأيه فيها . وهكذا تمّ اكتشاف لوك ، الجامعي من الدرجة الثانية وخريج اكسفورد ، على يد هذا « المعلّم » من الدرجة الاولى .

وبعد وفاة شافتسبري (في آخر نيسان 1679 ، بهولندة التي اضطر للهرب اليها) ، لم يعد لوك يشعر بالامان ، في انجلترة ، فالملك كان عليه أن يسلك بدوره نفس الطريق ، في ايلول 1683 ، ولمدة خمس سنوات كانت مثمرة للغاية . وقد عقد لوك في هولندة صداقات ثمينة . وأنهى فيها كتابة « بحثه حول الفهم الانساني » . لكنه لم ينجُ مع ذلك من السياسة . ففي تشرين الاول 1687 (على وجه الاحتمال) قُدِّمَ للحاكم الاقليمي غيوم دورنج . وإن مجرد تمكنه ، بعد عام ، من الابحار ، على متن « ايزابيلا » ، مع الأميرة ماري ، ليشهد على رصيده(2) .

1 ـ الفيلسوف : تحليل الروح

وسط أزمة كانت تضع موضع التساؤ ل العديد من المعتقدات اليقينية العقائدية ، كان « بحث » لوك يبدو كمحاولة إعادة بناء فكري متواضعة نسبياً . لقد كُتبت بما فيه الكفاية « روايات » حول الروح (كما سيقول فولتير بتهكم (مستهدفاً ديكارت من بين غيره من المؤلفين) ؛ ونُوقشت ، بما فيه الكفاية ، مسائل ما فوق الطبيعة والميتافيزياء (أي المناقشات في الفراغ) . وها قد آن الاوان للتخلي عن هذه الالعاب العالية وغير المجدية بالتأكيد ، وللكف عن الضياع في محيط للمعارف الواسع التي تتجاوز مقدرتنا ، والذي لن نجد فيه « لا قاع ولا شاطىء » . لقد آن الأوان لنكتفي بدراسة ما يتعلق مباشرة بقيادة حياتنا ، وما هو مفيد مباشرة لها . لنتأمل فقط صورة الربان الذي يسافر في البحر ، ومعه آلته الخاصة بسبر الاعماق ؛ إنه لن يستطيع دائماً التعرف ، بواسطة هذه الالة ، على كل الاعماق المختلفة ؛ لكنه لن يحتاج ، لكي يوجه جيداً جولته ويتجنب القاع السطحي الخطير ، إلاّ لمعرفة بعض الاماكن ، ويكفيه أن يعرف أن حبل آلته طويل بما فيه الكفاية

---

(1) « مقالتان في الحكم » ـ طبعة نقدية مع مقدمة لـ . ب . لاسليت (P. LASLETT) - Cambridge U. P - 1960 ـ المقدمة ص : 37 .

(2) م . كرانستون (M. CRANSTON) : « جون لوك ، سيرة حياة » (John Locke, a biography) ـ لندن ـ 1957 ـ الفصل التاسع والعاشر ، ص : 105 - 128 .

بالنسبة لهذه الاماكن . كذلك فإنه ليس من شأننا في هذا العالم ، برأي لوك ، أن نعرف كل الاشياء ، وإنما فقط تلك التي تهم الادارة الصحيحة لوجودنا . فلنوجد إذن القواعد التي « يمكن ويجب » بواسطتها لمخلوق عاقل ، مثل الانسان ، في الحالة التي هو عليها في هذا العالم ، « أن يقود مشاعره والاعمال التي تتعلق به » ، ولن يكون علينا أن نقلق من وجود عدة أمور أخرى أفلتت من معرفتنا .

لقد كان الفهم الانساني هو هذه الآلة التي يحتاج اليها الانسان ليعرف بالضبط الطول اللازم من أجل قيادة حياته . إن بذلنا الجهد لمعرفة قوى روحنا بدقة ، ورؤية أي الاشياء تتناسب مع مقدرتها ، وما يقع ضمن نطاق مداها ، أو فوق مستوى فهمها ؛ ورسم الحدود ليقينية معارفنا ؛ وكشف أسس الآراء التي نراها تسيطر بين الناس ؛ وإيجاد الحدود التي تفصل بين « الجزء المظلم والذي لا يمكن اختراقه كلياً . . . والجزء المضيء » ، في مختلف المواضيع التي تبتغي معرفتها : تلك هي سلسلة المهام التي بمقدورنا القيام بها ، والتي تعتبر ، في نفس الوقت ، استعمالاً مثمراً لآليات روحنا .

لقد كان لوك عدواً للدوغمائية(Dogmatisme) ، وللمذهب الشك(Scepticisme) وللبيرونية (Pyrrhonisme) [*] . إلا أن طلب الشيء الكثير من الفهم ، من خلال التبجج الفكري ، والمغالاة ، سيؤدي في النهاية الى تثبيط الهمة ، ووضع كل شيء موضع التساؤل ، وتحقير كل شيء ، نظراً لعدم إمكانية فهم كل شيء ، والى الغرق في الكسل والبطالة : في حين « أنّ معرفة قوى روحنا وحدودها تكفي للشفاء من الشك والتهاون الذي نستسلم له ، عندما نشك بقدرتنا على إيجاد الحقيقة » .

ولكي يقوم بشكل فعال ، وخطوة خطوة ، وبطريقة واضحة « وتاريخية » بهذا الفحص لملكات الروح ؛ ولكي يرى بوضوح الوسائل التي يقوم الفهم بواسطتها بتكوين الافكار التي لديه عن الاشياء ، يرفض مؤلف « البحث . . . » كل قيود التقاليد الفلسفية مهما كانت (فالفلسفة ، كما يعلن ، هي في النهاية ، « المعرفة الحقيقية للاشياء ») . كما يرفض كل الاراء والاحكام المسبقة . إنه يريد أن يكون مجرد عامل مكلف بتنظيف الميدان قليلاً ، وبإبعاد جزء من الانقاض القديمة التي تعترض سبيل المعرفة ، والتي توقف أو تخفف من تقدمها . ويعتبر لوك أن تحمل أعباء هذه المهمة المتواضعة هو شرف كبير في قرنٍ أنتج ، بالخصوص ، رجلاً لا يُضاهى مثل نيوتن »[1] .

لقد قادته هذه المهمة ، لاعتبار الروح الانسانية كلوح خالٍ من أي نقش ، أو كصفحة ورق

(*) نسبة الى بيرون اليوناني ، وهي نزعة فلسفة شكية تقرر أن كل حقيقة هي احتمالية . (المترجم) .

(1) « بحث فلسفي حول الفهم الانساني »(Essai philosophique concernant l'entendement humain) - ترجمة بيار كوست(P. COSTE) - الطبعة الرابعة - 1700 - باريس - Servière - ر . بولان(R. POLIN) - « السياسة الاخلاقية لجان لوك »(La politique morale de John Locke) - باريس - P. U. F. -1960 - ص : 47- ,107 -108 .

بيضاء لم يكتب عليها أي شيء إطلاقاً . إن الافكار التي تسجل على هذا اللوح أو هذه الصفحة لا يمكن أن تأتي إلاّ من التجربة . لأنه لا وجود قط لأفكار أو مبادىء فطرية ، أي مستقلة عن التجربة . فمن التجربة تستمد الروح كل موادها ، ثم تقوم بعد ذلك بصياغتها ومزجها وتحويلها بمهارة فائقة . لكن للتجربة وجهين : الاحساس الناتج عن احتكاك المواضيع الخارجية بالحواس ؛ والتفكير الذي هو ادراك الروح لعملياته الخاصة . في هذا الرفض للفطرانية (*) ، نجد في لوك عدواً للدوغمائية : « فهو يأمل بتهديم الامتياز الذي تتمتع به المبادىء المُعلن بأنها فطرية ، والذي تستمده من سطوتها فقط ، وبدون أي بحث أو تفكير » ؛ ويدافع (مثل سبينوزا) عما يبدو له أنه الخير الاعظم للفرد ، وهو : حرية الحكم . إن الفرد يجب أن يكون حراً في الحكم على الاشياء حسب قانون العقل ـ باعتبار أن فهمه قد تحرر من كل العقبات والاكراهات ذات المصدر الداخلي والخارجي[1] .

ولكن ها هو لوك يطرح أسئلة خطيرة جداً تتعلق بالله ، أو بفكرة الله ، وبالتسامح الديني . إن « البحث . . . » و « والرسائل حول التسامح » و « المسيحية العاقلة » تقدم بوفرة معلومات حول مواقف لوك من كل هذه المسائل .

إن فكرة الله ليست فطرية ، لكن العقل يقودنا الى هذه الحقيقة « الأكيدة والبديهية » القائلة بأن هناك كائن أبدي ، قوي جداً ، وذكي جداً . إلاّ أن نور الوحي يتضاف الى نور العقل ؛ فالايمان هو عبارة عن إذعان للوحي لكنه مع ذلك ، لا يملك أي سلطة ضد قرار واضح وصريح للعقل . إن لوك يعطي نفسه الكثير من حرية التصرف في هذا الموضوع : لهذا فإننا لا نفاجىء إذا ما وجدناه يرتبط بهؤلاء الانجليكانيين الموصوفين بدقة بالخلاصيين ، الذين كان إيمانهم يكتفي بالحد الادنى اللازم ، لكن هذا الايمان كان ايجابياً ، ولم يكن قط مجرد تأليهية (*) ، أو مجرد دين طبيعي . إن العقل يحتفظ لنفسه بحصة الاسد ، وبالحكم النهائي ، في الكتابات الدينية للوك (الذي كان مؤمناً بعمق (وهذا ما ينبغي أن لا ننساه) ، وكان يريد أن يكون مسيحياً أرثوذكسياً) . ويمكن القول بأن الاهمية الحية لهذه الكتابات تكمن في أنها تكشف بوضوح غير عادي طبيعة « التسوية » التي تم التوصل اليها ، في نهاية قرن ديكارت وهوبس وجاليله ونيوتن ، بين المعتقدات التقليدية والفلسفة الجديدة[2] .

ألم تكن حرية الحكم الفردي تتضمن ، فضلاً عن ذلك ، حرية الاعتقاد بهذا الامر أو ذاك ،

(*) (Innéisme) وهي الفلسفة القائمة على الاعتقاد بالافكار الفطرية (المترجم) .

(*)(Déisme) مذهب فلسفي يقر بوجود الله وينكر الوحي والآخرة (المترجم) .

(1) ر . بولان ـ المرجع السابق ـ ص : 66 .

ـ أنظر : جـ . شوفاليه(J. Chevalier) : « تاريخ الفكر »(Histoire de la pensée) ـ باريس ـ 1961- Flammarion ـ المجلد3 ـ ص : 500 وما بعدها .

ـ أ . ريفو(A. RIVAUO) ـ « تاريخ الفلسفة »(Histoire de la philosophie) باريس ـ P. U. F -1950 ـ المجلد3 ـ ص : 385 وما بعدها .

(2) بازيل ويلي(Basil WILLEY) ـ « خلفية القرن السابع عشر »(The Seventeenth Century Background) -Penguin Books- لندن ـ1962 ـ ص : 258 .

أو حتى بعدم الاعتقاد بأي شيء ؟ ولكن هل كان هذا يتفق مع النظام الاجتماعي ، ومع نظام الدولة ؟ . وكيف يمكن للحاكم أو للسلطة المدنية أن تتسامح مع أولئك الذين كانت لديهم أراء دينية مختلفة (أو لَمْ يكن لديهم أي رأي ديني) دون أن تحلّ بالعبء الملقى على عاتقها ؟ وعلى أي الاسس يمكن « تحرير البشر من السيطرة التي يمارسوها على بعضهم البعض في القضايا الدينية » ؟ .

الجواب : إن كل الاختصاص القضائي للحاكم يتعلق حصراً بالخيرات المدنية ؛ وان كل سلطة للدولة تتحدد بالاهتمام بأمور هذا العالم ، ولا يجب عليها أن تمس أي شيء مما يتعلق بالحياة المستقبلية وبخلاص النفوس » . ومن جهة أخرى ، فإن استقلالية الحكم توجب أن يُتْرَكَ كل فرد ، في نهاية الامر ، ومن أجل خلاصه ، « لنفسه ولضميره الخاص » . إن طبيعة الفهم الانساني لا تريد أن يخضع هذا الفرد لإكراه من أيِّ قوة خارجية ؛ فلا مصادرة الاموال ولا السجن ولا التعذيب بقادرة على « تغيير حكم الروح على الاشياء » (1) .

ومع ذلك فإن التحرير ، الذي يجعل لوك من نفسه رسولاً له ، يترك جانباً ـ وهذا من مميزات عصره ، فئتين من الناس : الكاثوليك والملحدين .

الكاثوليك (*) لانهم يطالبون بامتيازات فاحشة ، وسلطات مرفوضة لبقية البشر . فهم يعلّمون ، بالخصوص ، بأن الملوك الذين صدرت بحقهم قرارات حرمان يمكن أن يطردوا من العرش : لكنهم يحفظون لسلطتهم التسلسلية الكنسية حق إصدار قرارات الحرمان ، الامر الذي يبررون لأنفسهم من خلاله « الاستيلاء على حقوق الدولة ، وعلى أموال وحرية المواطنين في أي مناسبة » . إن هذا يعني بدقة تأسيس السيطرة على النعمة الالهية . لا ، إنّ هؤلاء الناس لا يمكنهم أن يطالبوا بتسامح الحاكم .

أما فيما يتعلق بالملحدين ، فإنه لا يمكن إقامة أي شيء ثابت أو مقدس بناء على كلامهم أو قَسَمِهم أو العقد المبرم معهم ، نظراً لان كل شيء ينهار لمجرد الغائهم للاعتقاد بالله . إلاّ أن هذا الاعتقاد هو ما يكَوِّن الروابط في كل مجتمع بشري . لا ، إنه لا يمكن التسامح بأي شكل مع أولئك الذين ينكرون وجود قوة إلهية .

هل يجب أن نأخذ على لوك أنه كان وليد عصره ؟ إن . ر . بولان الذي يطرح هذا السؤال ، يُذَكِّرُ بأنه نظراً لأن التسامح ، بالنسبة لمؤلّف « رسائل حول التسامح » ، يجب إن يمارس بالضرورة ضمن إطار الحالة المدنية ، « فإن كل ما من شأنه أن يلحق الضرر بوجود الجماعة السياسية والسلام المدني يجب أن يُستبعد » (2) .

(*) الذين لم يُسَمّوا بالاسم ، لكن الاشارات لهم واضحة .

(1) « رسالة حول التسامح » لعام1689 ، ترجمها عن اللاتينية وقدّمَ لها ر . بولان ـ باريس ـ P. U. F-1956 ـ ص : 11-13-17-47 .

(2) مقدمة : ر . بولان ـ المرجع السابق ـ ص : 57 وما بعدها .

إنهما تذكير وملاحظة يبينان الصلة الموجودة ، عبر مسألة التسامح ، بين فيلسوف الفهم والمُنظِّر السياسي .

المنظر السياسي :

لم يكن لوك ، وهو ابن وكيل قضائي ذي عواطف طهرية (كان قد قاتل أثناء الحرب الاهلية كنقيب في سلاح الفرسان في الجيش الموالي للبرلمان) قد وعى وجوده في العالم ـ على حد تعبيره ـ حتى وجد نفسه مأخوذاً « بعاصفة » ذات طابع سياسي وديني ، بدا أن عودة الملكية ، في بداياتها ومع اعتلاء شارل الثاني للعرش ، قد هدأتها . لكن أتى حينذاك اللقاء مع كونت شافتسبري ، الحاسم بالنسبة لقدر مؤلفنا ، الذي كان عليه أن يتقاسم مع حاميه ، الاحداث الطارئة والاخطار في عاصفة جديدة ، كانت قاضية ، في النهاية ، بالنسبة لأسرة ستيوارت . لقد أصبح الطالب في أوكسفورد عالماً في السياسة ؛ وتجاوز طهرية طفولته ، في نفس الوقت الذي عمق فيه فكرة الفلسفي والديني . ولقد مَرَّنَ ريشته في قضايا الدولة ـ بانتظار إضافة « المقالين في الحكم » للادب السياسي الوفير في انجلترة التي هزتها هذه العواصف المتتابعة .

1 ـ الادب السياسي في انجلترة ذلك العصر .

يجب التمييز ضمن هذا الادب (*) بين الكتابات ذات الاتجاه الديمقراطي (بالمعنى القوي للكلمة الذي يتضمن حداً شعبياً قاطعاً الى حد ما ، ولهجة جذرية متقدمة الى حد ما ، بالنسبة للعصر ، ولكنها لا تفاجيء في جو الحرب الاهلية والثورة الطهرية) ، والكتابات ذات الاتجاه الجمهوري الذي تخترقه ـ حتى عندما يكون الالهام طهرياً ـ رؤيا أرستقراطية ضمنياً ، والكتابات الداعية « للحد الوسط » ، للمفكر السياسي الاكثر براعة في عهد عودة الملكية ، وهو هاليفكس (Halifax) ، وأخيراً الكتاب الشهير المؤيد للحق الالهي الملكي ، الذي كان يشكل نوعاً من التحدي للافكار المتقدمة ، وعنوانه نظام الابوة (أو البطريركية)(Patriarcha) للكاتب ر . فيلمر(R. Filmer) .

لقد ارتبطت بالاتجاه الديمقراطي مطبوعات المُسَوِّين(Levellers) والحارثين(Diggers) .

كان المُسَوُّون حزباً تشكل في عام1647 ، من بين الجنود البسطاء في جيش كرومويل ، تحت قيادة جون ليلبورن(John Lilburne) وريتشارد اوفرتون(Richard Overton) ، وانتشر خارج الجيش . ولقد وجد السؤال الذي كانوا يطرحونه صدىً واسعاً في انجلترة : « كنا محكومين في السابق من قبل الملك ومجلسي اللوردات والعموم ، والآن نحن محكومون من قبل جنرال ومَحكمة عرفية ومجلس العموم . . . فما هو الفرق ؟ » . لقد كان إسم المُسَوِّين يخدع ، لانهم لم يكونوا يهاجمون نوعياً الملكية الخاصة ، ولم يكونوا اشتراكيين أو شيوعيين ، وإنما كانوا يطالبون بعدالة متساوية ، توزع على الجميع بلا تمييز ، ويعارضون كل الامتيازات المعترف بها قانونياً . ولهذا أخذوا جانب الدفاع عن الملاكين الصغار ، مطالبين لهم بالمساواة أمام القانون ، والمساواة في الحقوق

(*) تاركين اللوفياتان جانباً بالطبع .

السياسية ضد امتيازات الملاكين الكبار . ولهذا كان السيد ، بنظرهم ، هو الشعب وحده : أما البرلمان فلم يكن إلاّ مفوضاً (وكان يجب أن يمثل الافراد الحقيقيين الذين يؤلفون الامة ، وليس التجمعات الحرفية والمصالح المكتسبة) . وكانوا يتصورون الشعب - بعكس الكتاب الجمهوريين بشكل خاص - ليس كجماعة عضوية تقودها نخبة طبيعية ، وإنما كمجموعة أفراد متساوين ومكوّنين في جسم سياسي بمصلحة مفهومة جيداً ، كانت تتلخص في حماية حرياتهم ، وحقوقهم الفطرية الاخرى . وباختصار فان راديكالية هؤلاء المُسَوِّين كانت فردية ، وبنفس الوقت ليبرالية وديمقراطية . إن سيادة الشعب ، بالنسبة لهم ، كانت تنجم عن حق كل فرد في حصة من السلطة والمسؤولية ، (وهو موقف يتضمن منطقياً الاخذ بمبدأ الاقتراع العام والشامل ، باستثناء أولئك الذين كانوا يخضعون لارادة الغير ، مثل الخَدَمْ والمعوزين) (1) .

أمّا الحارثون الذين كان على رأسهم افيرارد(Everard) وينستانلي(Winstanley) ، والذين لم يشكلوا مطلقاً إلاّ فئة ضئيلة العدد ، فكانوا يعتبرون أنفسهم بحق بمثابة المسوّين الحقيقيين . لقد قاموا بمحاكمة الملكية ، ورأوا أن كل الشر الاجتماعي ، وكل أشكال التعسف تستمد جذورها من التملك الخاص ، ثمرة روح الطمع ، والمخالف للحالة الطبيعية للانسان . إن المشكلة الاقتصادية التي يطرحها التملك الخاص كانت تتغلب على المشكلة السياسية . إن إسم الحارثين هذا أتى من أنّ بعضاً منهم قام ، في أحد أيام شهر نيسان 1649 ، باحتلال أرض مشتركة غير مغلقة ، وحرثوها وزرعوها بالخضار لكي يوزعوا إنتاجها على الفقراء . وقد أعطيت تفسيرات ذات طابع صوفي للسلطات التي نُبِّهَتْ للامر ، وظهر بيان يذكر بأن الارض خُلِقَتْ لتُستخدم ككنز مشترك للحيوانات وللبشر .

وقد أهدى وينستانلي الى كروميل ، في شباط 1652 ، وبعد بعض الاحداث الطارئة ، كتابه حول « قانون الحرية »(Lax of freedon) الذي أغنى فيه الادب الاشتراكي أو الشيوعي ، المُسَمّى بالخيالي (الطوباوي) . وقد دعا فيه للامتلاك المشترك للارض (« بدون هذا ، لن يكون هناك حرية ») ، وللاستفادة ، بشكل مشترك ، من المنتجات الموضوعة في مخزن عام ، والموزعة حسب حاجات كل فرد ، لأن حق الحصول على وسائل المعيشة هو الحق الطبيعي الحقيقي . وبالمقابل فان على كل فرد ، تحت طائلة العقوبات الشديدة ، أن يقدم حصته من العمل المنتج . أما الشراء والبيع (ولا سيما بالنسبة للارض) فكانا محظورين تحت طائلة عقوبة الموت . لقد كان وينستانلي ، بتخيله في يوتو بيته لمخطط كامل للشيوعية ، القائمة على الغيرية التي حلت محل الانانية . يستبق بشكل فريد المستقبل الاجتماعي ، أكثر مما كان يُذْكُر بتوماس مور أو بافلاطون . إن من الممكن القول بأنه كان يُسمِعُ « الصوت الحقيقي لليوتوبيا البروليتارية ، من خلال تعبيره عن الانطلاقة الاولى للطموح السياسي للجماهير الصامتة ، وتحديده لرفاهية الانسان العادي كهدف

---

(1) جـ . ب . غوش(G. P. GOOCH) - « الفكر السياسي في انجلترة من بيكون الى هاليفكس »(Political thought in England from Bacon to Halifax) - لندن-1914 .

للمجتمع العادل »[1] .

ويتجلى الاتجاه الجمهوري ، بأساليب مختلفة ، في كتابات ميلتون(Milton) والجرنون سيدني (Algernon Sidney) وهارينغتون(Harrington) .

نشر جون ميلتون ، الشاعر الطهري الكبير ، في عام1667 ، كتابه « الفردوس المفقود » (Paradise lost) . وكان اسمه قد ارتبط ، منذ عام1644 ، ومن خلال الاريوباجيتيكا(Areopagitica) (*) (الصادر في شكل خطاب في البرلمان) بالدفاع المتحمس عن حرية الطباعة ، وبشكل أوسع بالدفاع عن « قضية قديمة جيدة » ، كما كان يقول ، هي قضية كل الأزمنة ، قضية المعرفة التي جعلها الكتاب حرة ، قضية المفكر المتصب ضد المراقب .

وفي عام1651 نشر ميلتون « أول دفاع عن الشعب الانجليزي » بغية تبرير إعدام شارل الاول . (وفي عام1654 عبّر في دفاع ثانٍ عن إعجابه العاطفي بكرومويل ، الحامي الطهري) . وقد استخدم في دفاعه الاول أطروحة المناهض للملكية ، ولا سيما الاسكتلنديين كنوكس وبوشانان ، القائلة بأن مقاومة الطغاة ومعاقبتهم هي من الحق الطبيعي . إلاّ أن النزعة الجمهورية من النمط القديم والتي تميزت بها مختلف كتابات ميلتون ، القومي المتحمس ، لم تكن في النهاية أقل اتساماً بالطابع الارستقراطي (السلطة « للافضل وللاكثر حكمة ») الذي كان يناقض افتراضات دفاعه الملتهب عن حرية التعبير ـ والذي كان يُفسره الى حد ما مزاج المؤلِّف وخيبة الامل التي سببتها له الاحداث . ألم يكن مواطنوه ، العنيفون بشكل غير كاف ، برأيه ، ضد الملكية هم الذين قاموا في نهاية الامر باعادة آل ستيوارت للعرش ؟

والواقع أن عودة الملكية كانت قضية الساعة عندما نشر ميلتون في شباط1660 دفاعه الكبير الأخير بعنوان « الطريق الجاهز والسهل لاقامة جمهورية حرة »(Ready and easy way to establish a free commonwealth) الذي يندد فيه بالملكية ، ويمجد الجمهورية باسم الحق الطبيعي ، الوحيد الذي يُلزم ، والذي يُعتبر الحق الاساسي ، حقيقة وبالضبط ، بالنسبة لكل البشرية »[2] .

اما الجرنون سيدني ، فقد كتب في ظل عودة الملكية ، بين1680 و1683 ، (السنة التي قطع رأسه فيها لادانته بالتآمر والخيانة) « الخطب المتعلقة بالحكم »(Discourses concerning Government) والتي لم تنشر إلاّ في عام1698 . وكان يعتزم فيها نقد كتاب « نظام الأبوة» لر . فيلمر ، بإنكاره للحق الالهي الملكي ، وتأسيسه للسلطة الشرعية الوحيدة على رضى الشعب ، ووضعه للقانون فوق الملك ، ودعمه لمقولة أن الحكومة توجد من أجل أمن ورفاهية هذا الشعب الذي تنبثق عنه والذي يمكنه محاسبتها عن عملها في هذا الاتجاه .

ولكن إذا كانت الحرية هي معبودة سيدني ، وإذا كان قد عرف كيف يحافظ على « شعلتها

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 92-101 .

(*) وهو عنوان مستوحى من ايزوقراط (انظر : الكتاب الاول ، الفصل الثالث ـ2) .

(2) جـ . هـ . سابين ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 431 .

حية » في الايام الصعبة والمقلقة لعودة الملكية ، وإذا كان قد سقط في النهاية شهيداً لها، فإن نزعته الجمهورية ـ التي لم تكن تستبعد قيام نظام مختلط ملكي وأرستقراطي وديمقراطي ـ كانت لا تقوم على المساواة : فالافضل والاقل جودة لا يمكن أن يكون لهم نصيب متساوي في الحكم . إن الفضيلة وحدها كانت تعطي الحق في السلطة . وهكذا نجد لدى سيدني الكثير من مظاهر النزعة الجمهورية الارستقراطية الواضحة لدى ميلتون[1] .

أما بالنسبة لجيمس هارينغتون ، الارستقراطي المولد مثل سيدني ، فقد أغنى بكتابه أوقيانا (Oceana) ، المنشور في عهد كرومويل في عام 1656 ، النزعة الجمهورية بنظرية مبتكرة : هي نظرية التلازم بين توزيع السلطة وتوزيع الملكية . إن انتقال ملكية الاراضي لأيدي الطبقة الوسطى يجب أن يؤدي ، حسب رأي المؤلف ، لقيام جمهورية منسجمة ومتساوية بدل الملكية . فأشكال الحكم ينبغي أن تُصنَّف تبعاً لتوازن ، أو ميزان ، الملكية العقارية . وبما أن هذا الشكل هو الجمهورية ، فأن من المهم منع تركيز الارض بين عدد ضئيل جداً من الايدي . وقد شكل هذا قانوناً زراعياً جائراً ، ولكنه أساسي ، بصفة مطلقة ، في النظام الاقتصادي والسياسي لأوقيانا (*) .

إلاّ أنّ إسهام هارينغتون ، الشخصية الجذابة في ذلك العصر ، والمسافر الكبير والمراقب البارز ، والمتعمق في التاريخ والمعجب بمكيافللي ، لم يكن يقتصر على هذا . فجمهوريته ، فور تأسيسها ، كان يجب أن توضع تحت حكم القوانين ، وليس البشر . وهي التي يمكن لوحدها أن تحقق توازناً دقيقاً بين القوى ، يضمنه دستور مكتوب . إن دوران الوظائف (المستوحى من الثورة الدموية التي كان هارفي قد برهن عليها) كان أحد عناصر « علم التشريح السياسي » ، الذي يمكن وضعه في رصيد هارينغتون . فهناك : مجلس شيوخ ، وهو هيئة أرستقراطية ، تمثل حكمة الجماعة ، ومهمته التداول في القوانين واقتراحها ؛ وجمعية شعبية منتخبة تمثل المصلحة العامة (التي تكمن في كل جسم الشعب) ومهمتها قبول أو رفض هذه الاقتراحات ، بدون التداول بشأنها ، وهيئة حكام ، بالمعنى التقليدي ، لتنفيذ القوانين : وهذه هي للمجالس الثلاثة أو السلطات في الجمهورية المنسجمة ، الجمهورية المتساوية .

هل هي الديمقراطية ؟ لا ، لأن خمسة الآف مالك ، حسب القانون الزراعي ، كانوا يتقاسمون ثلاثة أرباع الاراضي ، أمّا الربع الاخير فيذهب لبقية السكان . إن كلمة : الشعب ، لدى هارينغتون هي كلمة مبهمة بشكل غريب . فالذي يقود الجمهورية هو ، في نهاية الامر ، المالك العقاري : « ان الانسان المؤهل سياسياً ، المواطن الحقيقي ، هو المالك العقاري فهو الوحيد الذي يمتلك المصلحة والسلطة »[2] .

---

(1) جـ . ب . غوش ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 127-132 .

(*) إن « اوقيانا » ، كما يشير لذلك ر . بولان ، « ليست جزيرة خيالية وإنما هي انجلترة نفسها » .

(2) ش . بليتزر (Ch. Blitzer) ـ « مقدمة للكتابات السياسية د . جـ . هارينغتون » (Inu oduction aux politicals Writings de J. Harrington) The libéral Arts Press ـ N. Y ـ 1955 .

إن أصالة مؤلَّف « أوقيانا » تبدو جلية للعيان . لقد اعتُرِفَ بها أثناء حياته . فقد ترك الكتاب انطباعاً قوياً (وتركه كرومويل ينتشر بحجة أن كل ما فيه كان غير خطير لانه غير قابل للتطبيق) . وقد أثار الكتاب ، فيما بعد إعجاب إنجليز كبار ، من بينهم هيوم(Hume) وكولريدج (Coleridge) ، وأكثر من ذلك أيضاً ، أمريكيين كبار ، مثل جيفرسون(Jefferson) .

أما أصالة هاليفكس الملقب بأمير الموازنين(Le prince des Trimmers) فهي محدودة أكثر ، بالرغم من أنها حقيقية ، ومن أن صاحبها يبدو جذاباً جداً .

ففي ظل عودة الملكية ، واعتباراً من عام1684 ، بدأ وضع الافكار الروحية والثاقبة حول الحكم ، وعنوانها « طبع موازن »(The Character of a Trimmer) ، قيد التداول ، وذلك قبل نشرها في عام1688 . ثم تلا ذلك كتابات ظرفية وقتالية أخرى لنفس المؤلَّف ، لكن الكتاب الاول يبزُّها بما لا يُقاس .

إن كلمة مُوازن(Trimmer) ، بالمصطلحات البحرية ، تعني الرجل الذي يضع السفينة في حالة توازن جيد ، بسهره على أن لا تميل الى جانب أكثر من جانب ، وتبقى هكذا في الحد الوسط : إن الصورة كانت ترمز لتفضيل جورج سافيل(George Savile) ، ماركيز دو هاليفكس ، للملكية المختلطة التي هي عبارة عن حل وسط بين الملكية المطلقة والجمهورية اللتين ترفضهما في آن واحد ، الاغلبية الساحقة للرأي الانجليزي . فالملكية يجب منعها من التمتع بسلطة تمكنها من فعل الشر ، وذلك مع ترك ما يكفي من قوة وسلطة للملك من أجل أن يحكم ، ويؤمن الحماية لرعاياه وفي الجمهورية يجب إدانة الغموض والاباحية والعداوات المتحزبة ؛ لكنه يجب أن نبقي فيها ، بعناية كبيرة ، على الحرية ، كل الحرية المتفقة مع الولاء للسيد . ويأتي النداء لله وللطبيعة ليقوي انجيل الحد الوسط هذا : « إن مناخنا هو توازن بين جزء العالم الذي نشوى فيه ، والجزء الذي تتجمد فيه وقوانينا هي توازنات بين تجاوزات السلطة التي ليس لها حدود ، وشطط الحرية غير المحتواة بشكل كاف . وحتى الله الجبار فهو مقسم بين صفتيه الكبيرتين : رحمته وعدالته » .

وهكذا يعلن المفكر الاكثر براعة في عهد عودة الملكية ، ولكن الاقل مذهبية ، والاقل نزوعاً للاستعانة بالمبادىء الاساسية وبالحق الطبيعي وبالعقد (لقد كان يرتعب من التعميمات) ، اهتمامه المهيمن بالملائمة والتجربة ، والحس المشترك ، والانسانية ، ونفوره من تجاوزات السلطة اللامحدودة ومن شطط الحرية غير المحتواة بشكل كاف (1) .

أما كتاب « نظام الابوة أو السلطة الطبيعية للملوك »(Patriarcha or the natural Power of kings) لروبير فيلمر R. Filmer (المتوفى في1653) ، المنشور للمرة الاولى في عام1680 ، فيشكل تحدياً عجيباً في وجه « حداثة » الافكار التي حرَّكَها المؤلفون السابق ذكرهم : وهي أفكار متقدمة وهدامة بنظر النزعة المحافظة لحزب التوريز (كما هي كذلك ، كما نعرف ، أفكار هوبس) . لقد دافع المؤلَّف فيه عن الحق الأهلي الملكي باعتباره سلطة طبيعية ، مؤسسة على السلطة الطبيعية

(1) جـ . ب . غوش ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 141-155 .

للوالدين والتي تعود لآدم ، الانسان الاول والاب الاول ، والملك الاول . لقد تلقى آدم مباشرة من الله سلطة مطلقة على أولاده . وقد انتقلت هذه السلطة وراثياً . ولهذا فإن الملوك يجب أن يُعتبروا الورثة الشرعيين لأباء الانسانية الاوائل . فسلطتهم لا تتفرع من الانتخاب الشعبي ، ولا من القوة الوحشية ، وإنما من الابوة ، الرابطة الاجتماعية الطبيعية من بين كل الروابط .

إن هذه الاطروحة الغريبة ولكن البارعة ـ التي تسترجع على طريقتها الفكرة الابوية الغريزة على « النظام القديم » (الذي كان قائماً في فرنسا قبل ثورة 1789 والقائلة بأنّ الملك هو أب ـ كانت موجهة في آن واحد ضد اليسوعيين وضد الطهريين . وقد عرفت نجاحاً كبيراً لدى المدافعين عن الحق الالهي والطاعة السلبية للملك المطلق (الذي يقف « بالضرورة » فوق القوانين) . وبالمقابل ، فان الحرية الطبيعية المزعومة للبشرية ، ومعها الحق المزعوم للشعب في اختيار حكامه ، كانت تشكل موضوعاً لنفي عنيد . إن المرمى العملي والفوري لكتاب « نظام الابوة » ، الاسمى بكثير من مرمى اللوفياثان (الذي كان يعتبر مؤلفاً لكافر ومفكرٍ سيء) كان يتطلب أن يؤخذ فيلمر على محمل الجد من قبل الطرف الآخر ، وأن يُدحض منهجياً »[1] .

وهذا بالضبط ما سينكبُّ لوك على القيام به . فمن أجل دحض افكار فيلمر أخذ لوك بالتأمل ، وبتأليف « خطاب حول الحكم » ، لن تكون « المقالتان » إلاّ مقطعين منه (البداية والنهاية) . إلاّ أن لوك لم ينشر هاتان « المقالتان » إلاّ في عام 1690 ، أي بعد عشر سنوات من تأليفها ، وبعد الثورة المجيدة وعودة المؤلف الى انجلترة . وقد نُشرتا (وهذا ما يجب توضيحه) بعد تصحيحات ومراجعات وتوسيعات أدخلت عليها خلال ذلك ، ولا سيما بعد أحداث 1688 -1689 ، والحين لحظة الطباعة . وهنا يأتي المجال للتذكير بأن سنوات 1679 -1680 التي انكب فيها لوك على المهمة المشار اليها أعلاه ، كانت السنوات التي استمرت فيها المعركة البرلمانية بين التوريز واللويكز حول قضية « استبعاد » دوق يورك الذي سيُسمى بعد ذلك بجاك الثاني . ومن المعلوم أن شافتسبري قاد حينذاك اللويكز الذين كانوا يتمسكون « بالاستبعاد » ، وناور (حسب رأي كرانستون) بفكرة « تجميع الشعب باسم انجلترة والحرية والدين البروتستانتي ضد البابوية » . ولقد سار لوك، في هذه المعركة ، في إثر شافتسبري .

لوك هذا الذي كان يجمع ، أفضل من أي شخصٍ آخر ، المؤهلات المطلوبة من أجل معارضة المبادىء الخاطئة لفيلمر ، الذي كان أنصار الحكم المطلق يقدرونه تقديراً عالياً ، بالمبادىء الصحيحة : أي ، بالضبط ، بمبادىء ليبرالية الويكز التي قدّر لها أن تنتصر بعد أقل من عشر سنوات بفضل الثورة المجيدة[2] .

2 ـ « المقالتان » : من المبادىء الخاطئة الى المبادىء الصحيحة

عندما نزل جون لوك ، في 12 شباط 1689 ، على الارض الانجليزية ، مع الاميرة ماري ،

---

(1) جـ . هـ ـ سابين : ص : 434-435 .

(2) ب . لاسليت « المقدمة (المشار اليها سابقاً) ـ ص : 45-66 .

كان عرفانه نحو غيوم دورانج كبيراً ، ورغبته قوية في أن يكون مفيداً له ، وفي أن لا يكتفي بولاء « عارٍ وكسول وخامل » . إن النشر اللاحق « للمقالتين في الحكم » سيكون عربوناً على هذه الرغبة وهذا العرفان بالجميل . فالمقدمة تعبر عن الامل بأن تسهم هذه الكتابات .

« في أن ترسخ ، بشكل متين ، عرش مصلحنا الكبير ، ملكنا الحالي غيوم ؛ وتبرهن على صلاحية لقبه من خلال رضى الشعب ، الوحيد الذي يُقيم كل الحكومات الشرعية والذي يمكنه أن ينتسب اليها ، بشكل كامل وواضح أكثر من أي أمير آخر في العالم المسيحي ؛ وتبرىء بنظر العالم شعب انجلترة ، الذي أنقذ حبه لحقوقه الحقة والطبيعية ، وتصميمه على الدفاع عنها ، الامة عندما كانت على حافة العبودية والهلاك » .

إن العنوان الكامل للمؤلَّف يشير ، في المقالة الاولى ، الى أن المبادىء والاسس الخاطئة لفيلمر واتباعه قد فُضِحَتْ وقُلِبَتْ ، والى أن المقالة الثانية هي بحث يتعلق بأصل الحكومة المدنية وحدودها وغاياتها الحقيقية . أما العبارة التي تتصدر الكتاب ، والمستعارة من Tite-Live ، فتبرز بكآبة فكر المؤلف الذي يتجلى فيه صدى الاحداث الاخيرة : « لئن لم يبق للضعيف أي ملجأ إنساني ضد الاقوى ، فأنا على الاقل سأتوجه بالدعاء للآلهة المنتقمة من الكبرياء البشري »[1] .

إن المرافعة التي يكتبها لوك ضد نزعة فيلمر الابوية وضد مبادئه الخاطئة (أو بتعبير آخر ، هذا التعليق « السلبي » المتمثل بالمقالة الاولى) ليس لها في وقتنا الحاضر إلاّ أهمية قليلة . فكل الاهمية ، في تاريخ الفكر السياسي ، تتركز عملياً على المقالة الثانية ، أي على هذا العرض الايجابي للمبادىء التي يعتبرها المؤلف صحيحة ، والتي يبرهن على صحتها وينقلها ، بدون أن يعلن اسمه ، الى « قرن الانوار » .

لنترك إذن لوك يسخر بحدة من الطريقة التي يروي بها فيلمر قصة « هذا النوع الغريب من الشبح » المُسَمّى بالابوة ، والذي يعطى سلطة لا محدودة . ولنتركه يدحض حق آدم بالسيادة من خلال الابوة ، ويبين أنه ، حتى ولو كان آدم قد احتفظ بقوة ملكية مطلقة ، فإنه لا يرى بأي وسيلة نقل نظامية استطاع أن يُورثها للملوك وحكام الارض الحاليين . ولنسجل فقط بأنه ينجم عن الدحض ، أن البشر يملكون ، بشكل بديهي ، وبالرغم من كل الحجج المعاكسة لفيلمر ، حرية طبيعية ترتكز على مساواة طبيعية فيما بينهم جميعاً ، وعلى قدرة الجميع على المشاركة في نفس الحقوق والامتيازات المشتركة . ومع ذلك فإن لوك يُسَلِّم بوجود تحفظ على ما سبق يتجلى « بأن تفوق شخص

---

(1) انظر – الترجمة الفرنسية لبرنارد جيلسون (B. GILSON) في « مكتبة النصوص الفلسفية » Vrin- 1967
– انظر : ش . باستيد (Ch. Bastide) – « جون لوك : نظرياته السياسية وتأثيرها في انجلترة » (J. Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre) – باريس – 1907 – ص : 100 .

خاص ما يمكنه أن يستند لاختيار إلهي واضح » ، وأن الانسان يمكن أن يُخضع نفسه لرئيس « برضاه الخاص »[1] .

وهكذا نتنقل ، بدون صدمة ، من المبادىء الخاطئة الى المبادىء الصحيحة ، وذلك بانتظار أن يقوم لوك ، في الفصل القصير الذي يصل المقالة الثانية بالاولى ، بمعارضة الاخطاء التي يتنكر لها بعنف ، بالحقيقة التي يعتزم إخراجها للنور بحلة صباء . لا . إن حُكّام الارض الحاليين (كما يقول) لا يمكنهم أن يستمدوا أي مكسب أو ظل إي سلطة ، من سلطة أدم الابوية التي يُزعم بأنها منبع كل سلطة :

« إذا لم نُرد أن نعطي مجالاً للتفكير بأن كل حكومة في العالم هي فقط نتاج القوة والعنف ، وأن البشر لا يتبعون في حياتهم المشتركة قواعد أخرى غير تلك التي تتبعها الحيوانات (التي الاقوى لديها هو الذي يتغلب) ، وأن نضع بهذا أسس فوضى وشقاء وصخب وعصيان وتمرد لا نهاية له ، فإنه يجب بالضرورة إكتشاف ولادة أخرى للحكومة ، وأصل آخر للسلطة السياسية ، وطريقة أخرى لتعيين ومعرفة الاشخاص الذين يحتفظون بها »[1] .

لنذهب إذن لاكتشاف هذا الاصل الآخر ، الأصل الحقيقي.

الاصل : من الحالة الطبيعية الى العقد الاجتماعي

ينطلق لوك بدوره « من الوضع الطبيعي للبشر » . أي من الحالة الطبيعية . لكنه يرى هذا الوضع بشكل مخالف لهوبس ، وموافق لبوفندورف . إن حالة الطبيعة بالنسبة له هي حالة حرية ومساواة : وليست حالة حرب محتملة للكل ضد الكل . إنها ليست حالة إباحية : لأنها محكومة « بحق طبيعي يفرض نفسه على الجميع . فالبشرية بأسرها لا تتعلم بأنه يجب أن لا يضر أحد بالغير في حياته وصحته وحريته وأمواله ، باعتبار أن الجميع متساوين ومستقلين ، إلاّ من خلال الرجوع الى العقل ، الذي يجسد هذا الحق » . إن على كل فرد ، زيادة على ذلك ، أن يؤمن تنفيذ هذا الحق الطبيعي بمعاقبته ، بطريقة فعّالة ، لاولئك الذين ينتهكونه » . إنّ من المتصور ، في هذا الوضع حدوث وعود وتعهدات متبادلة بين الافراد ، لأن حقيقة هذه الوعود واحترامها تعود للبشر بصفتهم أفراداً ، وليس بصفتهم أعضاءً في مجتمع[2] .

ومن المهم أن نضيف الى ما سبق أن حق الملكية يشكل جزءاً لا يتجزأ من حالة الطبيعة هذه : وفي هذا تتجلى لدى لوك ، قضية مركزية حقيقة ، تُبعده أيضاً ، وجذرياً ، عن هوبس .

---

(1) ب . لاسليت ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 208-221 .

(2) المقالة الثانية ـ الفصل الاول ـ في : لاسليت ص : 285 ، وفي ترجمة جيلسون ـ ص : 75 .

المرجع السابق ـ الفصل الثاني ـ ترجمة جيلسون ـ ص : 78-79 .

لقد أعطى الله الارض وكل ما تحتويه للبشر بصفة مشتركة . ولكن لكي يستخدم هؤلاء هذه الهبة بشكل مفيد ، كان التملك الفردي ضرورياً . وهنا تَتَدخَّلَ عمل كل فرد ، الذي هو له حقيقةً ، مثلما هو شخصه الخاص ، والذي يبرر أن يكون نتاج أيديه له أيضاً : فكيف يمكن للاشياء التي وضعتها هذه الايدي خارج الحالة المشتركة وثبتتها بشكل ما ، أن لا تعود له ؟ هكذا « يحمل الانسان في ذاته التبرير الرئيسي للملكية ، لانه هو سيد نفسه ، ومالك شخصه ، ومالك ما يفعله هذا الشخص والعمل الذي ينجزه » .

إن الانسان لم يكن ، في البداية ، أي في مرحلة أولى من الحالة الطبيعية ، يرغب بامتلاك أكثر مما هو ضروري لإعالته وإعالة أسرته : أي لمساحة من الارض يستطيع أن يفلحها ويبذرها ويزرعها ، ويستطيع مع أولاده أن يستهلك ثمارها . فلماذا كان عليه أن يأخذ ويكتنز أكثر مما يستطيع أن يستعمل ؟ إن هذا سيكون عبارة عن حماقة وعدم استقامة . لكن ها هي المرحلة الثانية من الحالة الطبيعية تظهر مع اختراع النقود ، أي مع واقع الاتفاق ضمنياً على الاعتراف « لقطعة صغيرة من المعدن الاصفر ، القادر على أن يحفظ نفسه من التلف أو الفساد » بقيمة ما . حينذاك سيأخذ الناس يشعرون بالحاجة لزيادة ممتلكاتهم . وهذا دوماً خارج إطار روابط المجتمع ، وخارج إطار كل عقد اجتماعي . وفقط على إثر الاستعمال المقبول للنقود . لانه بهذا تمت الموافقة ، فجأة ، على أن ملكية الارض تتضمن تفاوتات ولا مساواة . إن الامتلاك الخاص يؤدي عقلانياً للتراكم اللامحدود . إن الاغتناء الفردي ، بدون شك ، لم يكن يشكل شراً بالنسبة للجماعة ، التي تزدهر به . لكن هذا لا يمنع ، من الآن فصاعداً ، من أنه ستوجد بين الناس الطبيعيين أسباب للتشاجر لم تكن معروفة حتى ذلك الحين .

إن حق كل فرد في الملكية ، سواء في المرحلة الثانية أم الاولى ، يبقى ملازماً لوضعه الطبيعي : فمن الطبيعة يستمد كل فرد القدرة على حماية ما يعود له (1) .

ولكن لماذا وكيف انتقل البشر من الحالة الطبيعية الى حالة المجتمع (المدني أو السياسي) ، أو الجماعة (Community) ؟

لقد جاء دور لوك ليقدم جوابه على هذا السؤال المزدوج والتقليدي .

لماذا ؟ إن رواية لوك عن الحالة الطبيعية ، مثل رواية بوفندورف ، وبعكس هوبس (الذي يصف هذه الحالة وكأنها جهنم) ، كانت تثير صعوبة يعرضها المؤلف بنفسه بشكل كامل : « إذا كان الانسان حراً لهذه الدرجة التي قيل عنها في هذه الحالة . . . واذا كان سيداً مطلقاً لشخصه وأمواله ، ومساوياً لأكبر الناس ، فلماذا يتخلى عن حريته ؟ ولماذا يترك هذه الامبراطورية ، ويخضع نفسه لـ سيطرة وسلطة قوة أخرى مهما كانت ؟ » .

الجواب ، على حد قول لوك ، بديهي . فالانسان الطبيعي لم يكن يتمتع بالحقوق العديدة

---

(1) ب . جيلسون ـ ص : 83,78 .

التي يمتلكها إلاّ بشكل عابر . وكان تمتعه هذا معرض دائماً لتعديات الاخرين ، كما كان « خطيراً جداً » وغير مضمون بالاجمال . (وكان بوفندورف يقول نفس الشيء) . إن حالة الطبيعة كانت تفتقد لثلاثة شروط : قانون قائم ومحدد ، ومعروف ومقبول بموجب اتفاق عام كمعيار للخير والشر ، وقاضٍ كفء وغير متحيز من أجل تطبيقه ، وقوة اكراهية من أجل تنفيذ حكم القاضي حسب الاصول . ونظراً لعدم توفر هذه الشروط ، فإن حفظ ملكية البشر الطبيعيين لا يمكن أن يكون مضموناً . ولكي يكون الامر كذلك ، نراهم يحطمون وحدة الجماعة الانسانية الكبيرة التي كانوا يعيشون فيها ، ويقوموا بتكوين أنفسهم ، بموجب اتفاقيات خاصة ، في مجتمعات مدنية .

ولنشر هنا الى أن تعبير « ملكية » يكتسي لدى لوك بعض الخصوصية . فهو يستعمله أحياناً بالمعنى المألوف للاموال المنقولة وغير المنقولة (مثل حديثه عنها في نظريته عن حق الملكية) ، وأحياناً ، إن لم يكن غالباً ، يستعمله بالمعنى الواسع ، ليقصد بها « كل ما يعود » للفرد ، أي حياته وحريته وأمواله . إنّ البشر الطبيعيين يقومون بالتخلي عن وضع كان يفتقد لكثير من الامن ، « ولو أنه كان وضع حرية » ، من أجل حفظ ووقاية ملكيتهم بهذا المعنى الثاني ، أو من أجل حفظها ووقايتها بشكل أفضل . صحيح أنّ الحق الطبيعي والقانون الطبيعي ليس فيه إلاّ الوضوح والفهم بالنسبة لكل كائن مزود بعقل ؛ إلاّ ان من الواجب ان نأخذ بالحسبان الجهل والعمى اللذان تسببهما المصلحة الخاصة . صحيح أنّ كل فرد هو قاضٍ ومسلح بحق المعاقبة ؛ لكن كل فرد أيضاً يتحيز لمصلحته الخاصة ويبدي اللامبالاة تجاه الآخرين (الامر الذي يجعله ، في آن واحد ، قاضياً « وجلاداً » للقانون الطبيعي) . إن كل فرد يمارس أيضاً حقه بالمعاقبة بطريقة غير نظامية ومتقلبة . ولهذا فإنه يجب البحث عن ملجأ في مجتمع ، وفي حمى قوانين تقيمها حكومة أو سلطة مدنية . ذاك هو الجواب على لماذا (1) .

أما الجواب على كيف ، فها هو :

« بما أنّ البشر ، كما قيل ، هم ، بالطبيعة ، أحرار ومتساوون ومستقلون ، فلان أحداً لا يمكن أن يُحرم من هذه الحالة ، ولا أن يُخضَعَ للسلطة السياسية لآخر ، بدون موافقته الخاصة . إن الطريقة الوحيدة التي يمكن لأي فرد أن يتنازل بها عن حريته الطبيعية ويتحمل التزامات المجتمع المدني تكمن في إجراء اتفاق مع بشر آخرين من أجل التجمع والاتحاد في جماعة ، بحيث يعيشون مع بعض في الرفاهية والأمن والسلام ، ويتمتعون بأمن بأموالهم ويحمون أنفسهم بشكل أفضل من أولئك الذين هم ليسوا منهم » .

وبعد أن يتشاركوا بهذه الطريقة ، يستطيع البشر أن يقيموا شكل الحكم الذي يريدون .

وهكذا فإن نقطة الانطلاق لكل مجتمع مدني هي الموافقة التي يعطيها عدد ما من الناس

---

(1) لاسليت ـ الفصل التاسع ـ ص : 123 -127 وص : 368 وما بعدها .

لتشكيل جسم سياسي واحد . ومن اللازم أن يكون بإمكان هذا الجسم أن يتصرف بصفته تلك ، أي في اتجاه واحد . وهنا يتدخل المبدأ الاكثري . إن قدرة أكثرية الجسم على التقرير للقسم الباقي منه هي شرط لا بد منه لوجوده نفسه . إن الاتجاه الذي سيسير فيه لا يمكن أن يكون إلاّ الاتجاه الذي تدفعه فيه القوة الاكثر أهمية . وهذه القوة هي إرادة الاكثرية . لهذا يجب إذن أن يقبل كل فرد بأن يرى في موافقة هذه الاكثرية ما يساوي ، « بالعقل » ، قرار للمجموع . وإلاّ فإن الميثاق الاصلي ، أو العقد الاجتماعي لا يكون له أي معنى .

إن لوك في هذا الجواب على : كيف ؟ يبدو إيجابياً بشكل كثيف . إن هذا الامر ، كما يشير هو ، (وهو وحده) الذي استطاع ، ويستطيع ، أن يُولّد حكومة شرعية في العالم . ويلح لوك في كل مناسبة على موافقة الشعب كأساس وحيد ، ولا بديل له ، للشرعية . ويرفض ، بمساعدة العديد من الحجج ، كل مصدر آخر للسلطة استُنِدَ اليه بشكل تعسفي : كالغزو أو الاغتصاب ، وهونوع من الغزو الداخلي ، والطغيان ، أو بتعبير آخر ممارسة السلطة خارج إطار ميدانها المشروع . أما السلطة الابوية فإن من المعلوم جيداً أنه ليس لها نفس الغايات ، ولا نفس الاختصاصات التي للسلطة السياسية أو المدنية ، والتي لا يمكن أن نرى فيها امتداداً للاولى .

وبما أن للمجتمع المدني له هذا المصدر ، وأنه لا يمكن أن يكون له أي مصدر آخر قابل للتبرير ، فإنه ينجم عن ذلك أن الملكية المطلقة (ويسارع مؤلّف المقالتين لإعلان انتصاره) لا يمكن بأي صفة أن تكون شكلاً للحكم الشرعي . لنتخيل أناساً مجانين يوافقون ، بتركهم للحالة الطبيعية من أجل الدخول في مجتمع ، على إخضاع أنفسهم جميعاً لإكراه القوانين ، بينما يحتفظ فرد واحد فقط بحريته الطبيعية سليمة ، ويوسّعها بالسلطة ، ويقرنها بعدم جواز معاقبته ؟. هل يمكن تصور أناس أكثر حماقة من الذين يحمون أنفسهم من شرور « الامّلس والثعالب » ، لكنهم يجدون الارتياح والامن في أن يكونوا فريسة « للاسود » ؟.

أي حماية وأي عقبة تقدمها مثل هذه الحالة ضد عنف واضطهاد هذا الرئيس المطلق ؟ لا ، إن هذا الرئيس لا يمكن أن يندمج في المجتمع المدني . إن مثل هذا الشكل من أشكال الحكم يتناقض في الحقيقة مع هذا المجتمع . وإزاء القول بأن الكثيرين مع ذلك يدعون له باعتباره الشكل الوحيد الصالح في العالم ! ، وأنّ الكثيرين سيصيحون بأن السلطة المطلقة « تُنَقّي دم البشر ، وتصحح دناءة الطبيعة البشرية » ! يسخر مؤلّف « المقالتين » ، بمرارة تقريباً ، قائلاً : وهل يمكن أن يكون المرء جاهلاً بالتاريخ الى هذا الحد (1) .

إننا نعلم أن الصراع بين ملوك أسرة ستيوارت والبرلمان قد ثبّتَ في أذهان الانجليز التمييز بين السلطات . إن لوك يحاول ، بمهارة كبيرة ، أن يُطَعِّمَ نظريته في المصدر الشرعي بهذا التمييز . فهو يُسلّم بأن كل فرد يمتلك في الحالة الطبيعية سلطتين : سلطة القيام بما يراه ضرورياً لبقائه ولبقاء الآخرين ، من جهة أولى ، وسلطة معاقبة كل مخالفة للقانون الطبيعي ، من جهة أخرى . لكن

(1) لاسليت = ص : 348 ـ وجيلسون ص : 129 -132 .

البشر ، بدخولهم في المجتمع المدني ، يجردون انفسهم من السلطة الاولى لكي تصبح ، من الآن فصاعداً ، منظمة بالقوانين الوضعية : وينشأ عن هذا ما يُسمى بالسلطة التشريعية . كما يجردون أنفسهم من السلطة الثانية ليقدموا المساعدة للسلطة التنفيذية للمجتمع حسب ما ستتطلبه هذه القوانين الوضعية .

الحدود والغايات : الوديعة .

إن البشر بعد أن يتشاركوا يمكنهم إذن إقامة شكل الحكم الذي يريدون . هل سيتخيل لوك هنا وجود « ميثاق خضوع » أو « عقد حكم » يخلق التزامات متبادلة بين الشعب والسلطة ؟ إننا نذكر أن هوبس كان قد استبعد كل ميثاق من هذا النوع ، وحصر كل الاجراء في عقد واحد : لكن ذلك كان بهدف تجنب قيام مبادلة في التعهدات لفائدة المحكومين . إلاّ أن لوك بدوره يستبعد كل ميثاق خضوع ، ولكن ضمن روًيا مختلفة تماماً . فهو يُؤَسِّس بين الحكام والمحكومين رابطة وديعة (Trust) وليس رابطة عقد : إنه يجعل من السلطة وديعة . وديعة يسندها المجتمع المدني الناشىء عن الميثاق الاصلي ، للحكام بشرط (صريح أو ضمني) أن يمارسوها من أجل الخير العام . وهكذا يتجنب لوك أن يكون الشعب ملزماً تعاقدياً تجاه حكامه : أنه حل معاكس لحل هوبس .

إن مفهوم الوديعة ، الانجلو سكسوني للغاية ، لا يجب من جهة أخرى أن يؤخذ بحرفية معناه الحقوقي . إن دوره ، بالتأكيد ، هو « أن يوضح أن كل أعمال الحكام محدودة بغاية الحكم ، التي هي خير المحكومين . وأن يبرهن ، بالمقابل ، أنه لا يوجد هناك ميثاق ، وإنما مجرد علاقة ثقة إئتمانية » (على حد قول ب . لاسليت)[1] .

ويبقى أن نطبق هذا المبدأ على السلطتين : التشريعية والتنفيذية .

إن تأسيس السلطة التشريعية هو القانون الوضعي الاول والاساسي في كل الدول . فهي السلطة السامية ، « وروح » الجسم السياسي نفسه ، لأنها تمثل الموافقة الاجتماعية . فالهيئة التي تُسند لها يتعلق شكل الحكم : ديمقراطياً كان أم اوليغارشياً ، ملكياً وراثياً أو إنتخابياً ، أم نظماً مختلطة متنوعة . وتبقى هذه السلطة في كل الحالات « ثابتة ومقدسة » بين يدي الذي وضعتها الجماعة في البداية فيه (سواء أكان فرداً أو أقلية أو أكثرية) . فهو لا يستطيع تحويل أي كان غيره حق التشريع .

وليست هناك حاجة لأن تكون هذه السلطة موجودة باستمرار ، لأنه ليس من الضروري دوماً سن القوانين . لكن من الضروري ، بالعكس ، العمل دوماً على تنفيذ القوانين القائمة . وهذا الامر يشكل السبب الاول لوضع السلطتين بين أيدٍ مختلفة . وهناك سبب ثانٍ لذلك ، وهو أنه إذا لم نفصلهما ، فإننا سنغري كثيراً الضعف البشري (الذي يميل دائماً لاساءة استعمال القوة) .

ويتوقع لوك وجود سلطة ثالثة ، يسميها بالسلطة الاتحادية (fédératif) . ومهمتها ذات طابع

---

(1) لاسليت ـ المقدمة ـ ص : 113 .

خارجي (التحالفات والمعاهدات ، والحرب والسلام) . إن هذه السلطة ، المتميزة في ذاتها ، تندمج دائماً وعملياً مع السلطة التنفيذية . ولهذا يمكن إذن التفكير فقط بسلطتين ـ نظراً لأن السلطة القضائية لم يكن لها مكان مستقل ، باعتبارها « الخاصية العامة للدولة » .

إلاّ أنه لا يجب أن نرى في السلطة التنفيذية مجرد هيئة مُنَفِّذة ، وإنما ينبغي أن نعترف لها « بسلطة العمل تقديرياً بهدف تحقيق الخير العام ، وذلك في حال غياب نص قانوني ، وأحياناً حتى بشكل مخالف له » . وهذا يعني أن لوك ، عضو حزب الويكز ، وعدو ملوك أسرة ستيوارت ، كان يقبل بالامتياز(La prérogative) . وقد ذهب حتى لكتابة أن الامتياز ، في التاريخ الانجليزي ، نما دائماً حتى حدوده القصوى بين أيدي الامراء « الاكثر حكمة والافضل » ـ والمهم في الامر أن يُمارس ضمن احترام الجماعة ووفقاً لغاية الحكم . وبالاجمال ، فإن السلطة التنفيذية ، سواء نَفَّذَتْ بساطة القوانين أم عملت من أجل الخير العام بمقتضى امتيازها ، تؤدي رسالة الثقة التي تبرر وجودها .

ومع ذلك فإن هذا لا يعني أنها غير خاضعة ، من حيث المبدأ ، للسلطة التشريعية ، وإنها غير ملزمة بأن تقدم لها حساباً ، وأن من غير الممكن تغييرها إذا أرادت السلطة التشريعية ذلك ، لأن الذي يمكنه أنْ يُشَرِّعَ لآخر يكون حتماً أعلى منه .

إلاّ أنه ينبغي الحذر من نسيان أن المشرعين أنفسهم لا يحتفظون بالسلطة إلاّ من اجل تحقيق بعض الغايات المحددة جيداً بموجب رابطة الوديعة ، وأن هذه السلطة لا يمكنها أن تتجاوز متطلبات الخير العام ، وأنها لا يمكن أن تكون تعسفية ، وأنها ، خصوصاً ، تعود للجماعة في حال خروج هؤلاء المشرعين ولو قليلاً عن حدودهم ، وخياناتهم للرسالة المُسندة اليهم . إن الجماعة (أو « الشعب ») لا تكف مطلقاً عن أن تكون صاحبة القدرة السامية على تعديل أو عزل السلطة التشريعية ، عندما يتطلب ذلك الخلاص المشترك . إن الجماعة لا تتخل مطلقاً عن سلطتها « المتبقية » إذا صح القول ، ويمكن القول بأنها تحتفظ بسيادة « كامنة » ينبغي تمييزها عن السيادة « الحالية » للسلطة التشريعية(1) .

إننا نرى هنا أن خيانة المشرعين لرسالتهم ، تماماً مثل خيانة السلطة التنفيذية ، تؤدي منطقياً لانحلال الحكم الناشىء عن رابطة الوديعة . ولكن ماذا يعني هذا الامر ، إن لم يكن تبرير حق الجماعة ، أو « الشعب » ، بمقاومة حكامه الذين خانوا الثقة التي وُضِعت فيهم ؟

الجزاء : حق المقاومة

لقد وضع لوك ، في الفصل التاسع عشر من المقالة الثانية ، هذا المبدأ الذي يتقصه ، بشكل خاص ، الوضوح ، والذي يكتسي مع ذلك أهمية كبيرة جداً :

« إن غاية الحكم هي خير البشرية . وأيها أفضل للبشرية : أن يكون الشعب مُعَرَّضاً دائماً لارادة طاغية لا حدود لها ، أم أن يكون الحُكّام أحياناً معرضين لمواجهة

---

(1) لاسليت : ص : 392 وما بعدها

مقاومة عندما يقومون باستعمال سلطتهم استعمالاً فاحشاً ومفرطاً ، ويستخدمونها من أجل تهديم ملكيات الشعب ، أي ما يعود له بشكل خاص ، بدل صيانتها ؟ . . . إذا كان الشعب مجمعاً على الاقتناع ، بالاستناد الى دلائل واضحة ، بأنه يجري الاعداد لمخططات ضد حرياته ، وإذا كان المجرى العام للاشياء لا يمكن إلاّ أن يجعله يرتاب بقوة من النوايا السيئة لحكامه فمن الذي ينبغي لومه حينذاك . هل سنأخذ على الشعب أنه كائن مزود بالفهم الذي تمتلكه المخلوقات العاقلة وأنه لا يستطيع تقدير الاشياء بشكل مغاير لما يلاحظه ويشعر به » (1) .

إن لوك يلقي بالخطأ على الحكام الذين وضعوا الاشياء في مثل هذه الحالة ، وأرادوا أن لا « تُرى كما هي » . إن هؤلاء الحكام ، بتصرفهم بشكل مخالف للغاية التي نُصِّبوا من أجلها ، وباستعمالهم « للقوة بلا مبرر » ، جعلوا أنفسهم مذنبين بالتمرد بالمعنى الخاص للكلمة . (أي بإعادة حالة الحرب) .

نعم ، إنه لتمرد من جانب السلطة التنفيذية ، أن تلغي بالقوة السلطة التشريعية والقوانين التي سنتها بمقتضى رسالتها . لأن هذا يعني ، فجأة ، إلغاء الحَكَمَ الذي قبله الجميع من أجل تنظيم الصراعات سلمياً ، ومنع حالة حرب الكل ضد الكل . نعم ، إنه لتمرد من جانب المشرِّعين أنفسهم ، أن يستعملوا القوة من أجل الاساءة لحريات وأموال الشعب ، ويحاولوا تهديمها ، في حين أنهم اختيروا ، بالعكس ، من أجل حمايتها : إنه التمرد الذي تصاحبه الظروف الاكثر تشديداً للعقوبة .

إن الاعتراضات التي سيثيرها مثل هذا المبدأ ، بأسسه تلك ، لم تَخْفَ عن بال لوك . لقد كان نفسه أول من تصورها . لكن كان لديه ما يجيب به عليها .

سيحتج البعض بقولهم : إن المقاومة ، مهما كان الدافع لها ، هي حق مخيف : إنها نفي لكل نظام قائم ، ودعوة لتخريب كل نظام شرعي . لقد رأى هوبس هذا جيداً ، وتحدث عنه جيداً . وكذلك بوسييه الذي اعتبر بأنه ليس هناك من علاج قط ضد سلطة الامير إلاّ « في سلطته » . فأي تهور ، وأي طيش يكمن في تأسيس الحكم على الرأي غير الثابت والمزاج المتغير للشعب ، الجاهل والمستاء دوماً ! .

ويرد لوك بقوله : هذا خطأ . إن الخمول الطبيعي للشعب يحمله على عدم التمرد إلاّ في نهاية الامر . إن من الصعب اقناعه بتصحيح العيوب الأكيدة للاطار السياسي الذي اعتاد عليه . إن تاريخ إنجلترة يشهد على هذا البطء ، وهذا النفور من التخلي عن الدستور القديم .

ولكن ، ألاّ تشكل مثل هذه النظرية في حد ذاتها تحريضاً على التمرد بشكل متكرر ؟ هذا هو الاعتراض الثاني .

---

(1) يشير لاسليت الى أن الفصل التاسع عشر (وعنوانه : انحلال الحكم) هو الفصل الذي يتضمن عروض لوك التي تربط كتابه بشكل وثيق مع أحداث 1688 .

إنها ليست كذلك أكثر من غيرها ، يجيب لوك ، لأنه عندما يصبح عبءُ الحكم المطلق مفرطاً حقيقة وغير محتمل فإن أي نظرية للطاعة السلبية ، وأي حق إلهي للملوك « أبناء جوبيتر . . الهابطين من السماء أو المتنويين من قبلها » لا يمكن أن يصمد . إنَّ أي شعب يُعامَل عموماً بشكل سيء بالرغم من القانون سينتهز كل مناسبة مواتية ليتحرر . ومن النادر ، في عالم بمثل هذا الهيجان ، أن تتأخر مثل هذه المناسبة كثيراً عن القدوم .

وهنا يأتي اعتراض جديد وأخير ، وأكثر إزعاجاً : إن الاعتراف للشعب بحق مقاومة العنف غير الشرعي يعني التضحية بالسلام المدني ، والاستسلام للفوضى وإراقة الدماء .

ولنستمع هنا لصوت لوك وهو يرتفع . أي سلام مدني هذا الذي يمليه الأقوياء على الضعفاء ! إنه يدعو للتذكير بذلك الذي يُزعم أنّه موجود بين الحمل والذئب ، عندما يقدم الاول رقبته للثاني بدون مقاومة ! ويسخر لوك من هذا ـ مستشهداً بحادثة مشهورة في ملحمة الاوديسة ـ بقوله : ألاّ ينبغي البحث عن نموذج كامل لمثل هذا النوع من السلام في كهف بوليفيموس(Polyphème) حيث كان أوليس(Ulysse) ورفاقه لا يفعلون شيئاً إلاّ انتظار أنْ يُفْتَرسوا ، بهدوء ؟ إن من الممكن التأكد بأن أوليس ، الرجل العاقل ، كان يدعو « للطاعة السلبية ، ويحضّ على الخضوع بلا مشاكل ، وهو يتمثل أهمية السلام بالنسبة للبشرية ، ويبين النتائج المحزنة التي يمكن أن تحصل لو قام ورفاقه بمقاومة بوليفيموس الذي كان يمسك بهم تحت قبضته » .

لقد سُمِعَت القضية . إن للشعب الحق بأن يستعمل بدوره القوة ضد الأمير ، وكذلك ضد السلطة التشريعية إذا تصرفا بشكل مناقض لرسالتهما ، واستعملا القوة بلا مبرر . إنه لمن الصحيح ، للأسف ! ، أنْ يكون في هذا عودة لحالة الحرب « حيث لم يَعُدْ هناك لجوء إلاّ للسماء » (إن لوك يفضل هذه العبارات المحتشمة التي تستر ، من خلال التذكير بحكم الله ، عنف تجربة القوة) .

ويبقى السؤال المتعلق بمعرفة من له الصفة للحكم بأن الحكّام قد تصرفوا ضد رسالتهم وخانوا الثقة الاساسية . الجواب : الشعب باعتباره المودع والمتنيّب . . فله وحده يعود الحق في مراقبة تنفيذ الوديعة ، وله ، انطلاقاً من ذلك ، الحق في عزل المتنيَّب أو الخائن : « وبما أن هذا يعتبر عملاً معقولاً في القضايا الخاصة للافراد العاديين ، فلماذا يكون الامر على خلاف ذلك في قضية لها أهمية أكبر ، وتتعلق بها رفاهية ملايين البشر » (1) ؟ .

الخلاصة : لوك ؛ معلم التفكير الجديد

هكذا استُخلصت إذن ، بمناسبة الاحداث التاريخية الطارئة « للمبادىء الصحيحة » لحكم البشر . استُخْلصت من قِبَلِ نفس المفكر الذي كان قد تأمل بموضوع الفهم الانساني ، بمثل هذا الاهتمام بالنغمة العملية وبالتحرر للعقول .

---

(1) جيلسون ـ ص : 205-208 .

لقد قادت الظروف لوك لمهاجمة فيلمر . لكنه ، وبغض النظر عن الظروف ، وعن النجاح الذي لقيه كتاب « نظام الابوة » في معسكر أنصار الحكم المطلق ، كان من الواجب عليه أن يجابه نظريته السياسية الخاصة بنظرية مؤلف كتاب اللوفياتان غير العادي ، الذي كان قد عانى من جاذبيته . وقد قام لوك ، ضمن أفق فرديته ، المشتركة مع هوبس ، بعملية انقلاب مفاجيء كان له مدى كبير . إن بناء هوبس كان يرتكز على التضحية الكلية بالحقوق الطبيعية للافراد ، لقاء الحصول على السلام المدني ، وعلى دولة ـ اللوفياتان ، التي لا تشكل مع الحكومة إلاّ شيئاً واحداً . أمّا بناء لوك فيقوم بالعكس تماماً على الضمانة التي يوفرها المجتمع السياسي أو الجماعة (المتميزة كلياً عن الحكومة أو السلطة المدنية) لهذه الحقوق الطبيعية . ويتبع هذا أنه لا يوجد مطلقاً ، بالنسبة للوك الليبرالي ، موافقة يعطيها الشعب مرة واحدة وإلى الأبد لهذه السلطة المدنية ، كما كان يريد ذلك هوبس الاستبدادي (مع التحفظ الوحيد المتعلق بعجز السيد عن حماية رعاياه) . إن الموافقة مشروطة دائماً ، وخاضعة دائماً للسلوك الجيد للحكّام ، الذي يُقَيَّمُ تبعاً لحقوق الافراد الطبيعية والتي لا يمكن التنازل عنها ، وهي : الحياة والحرية والملكية . إن مفهوم الوديعة وحق المقاومة الذي يعتبر جزءاً له (والذي يشكل تحدياً مباشراً للهوبسية) يبدو المفتاح الاساسي للنظام اللوكي .

لقد كانت النزعة الدستورية لدى الويكز (الاحرار) بحاجة لهذه « المبادىء الصحيحة » . ولا سيما اعتباراً من اللحظة التي كانت فيها الثورة المجيدة قد ضمنت مستقبلها . ولقد جلب لها لوك ما يكمل به مفهوم هاليفكس البارع حول الموازن الساهر على توازن السفينة . لقد جلب لها حداً أدنى من بنية مذهبية ، وحداً أدنى من التعميمات . لقد قرن لوك الحق الطبيعي بالدستور الانجليزي الحاضر بشكل ضمني : « فبفضله ـ على حد تلخيص ب . هازار ـ كان سطوعُ الدستور الانجليزي ينعكس على الحق الطبيعي . وفي نفس الوقت ، كان الحق الطبيعي يؤسِّس الدستور الانجليزي ، تماماً كما كان الحال مع برلمانه ، ومع ملكه الذي كانت قد استدعته إرادة قومية »(1) . لقد كان لوك يقرن الازمنة القديمة بالازمنة الجديدة : وبشكل أساسي ، التقاليد الوسيطية المغمورة كلها بالاخلاقيات والغائيات وروح الجماعة ، مع فردية هوبس القائمة على سببية ميكانيكية دقيقة ، وعلى نزعة مذهبية متجمدة . لقد كان مما له مغزىً ، في هذا الصدد ، ميل لوك للاستشهاد باللاهوتي هوكر ، الذي كان يصفه « بالذكي » ، باعتباره وسيطاً بين القديس توما والازمنة الحديثة . إن مفهومَ لوك للخير العام أو المشترك ، وهو المفهوم المركزي في المقالة الثانية ، لأنه يؤسس سلطة الحكام ويَحُدّ منها في آن واحد (من خلال الوديعة) ، كان يُذكّر ، بدون شك ، بمفهوم الخير المشترك لدى القديس توما . لكنَّ هناك فرقاً جذرياً بينهما ، في الحقيقة . فالخير المشترك لدى القديس توما (وكذلك لدى أرسطو) كان الخير المشترك لمجتمع يُنْظَرُ له ككل عضوي ، وجسم أسبق وأعلى من الافراد الذين يتألف منهم ، وجماعة حقيقية ـ في حين أنَّ الامر ، لدى لوك ، يتعلق ، على ما يبدو ، بمجرد مجموع لمصالح فردية . إن لوك يفترض بالاساس وجود انسجام طبيعي عضوي بين متطلبات المصلحة الفردية المفهومة جيداً ، ومتطلبات المصلحة العامة . إلاّ أنه في هذا تتجلى بالضبط

(1) ب . لاسلِت ـ المقدمة ـ ص : 77-78 .

المسلّمة ، المقاتلة بشكل ملحوظ للفردية الليبرالية [1] .

ويبقى أن الانجليز كانوا يستفيدون ، بفضل مؤلّف « المقالتين » ، من مذهب للسلطة من شأنه أن يضمن لهم حكماً معتدلاً ، صالحاً للتسويات ، ومستعداً لاحترام حرياتهم التقليدية والطبيعية (وهي نفسها الى حد كبير) ، وأميناً لروح الملكية « المختلطة » . ويبقى أن القاعدة الديمقراطية للحكم ، المتمثلة بالموافقة ـ الفردية ـ للمحكومين ، والتي تترافق مع رفض كل حكم سياسي مطلق كانت تفرض نفسها تدريجياً ، وتنتقل من انجلترة الى العالم الانجلوسكسوني ، قبل أن تنتشر في القارة الاوروبية . لقد كانَ لوك يبين لمواطنيه ، وبشكل أعم لمعاصريه « المتنورين » (والذين سيكون ابناؤ هم أكثر تنوراً أيضاً) طريق الانعتاق الذي لم يكن يتصوره إلاّ « معقولاً » .

ونميل للاضافة ، بأنه كان معقولاً مثل الانعتاق الفكري والاخلاقي الذي بَشَّرَ به في بحثه الشهير الذي كان قد صنع المجد الكبير لمؤلّفه والذي استمر بعد وفاته ولكن بشكل أكثر سطوعاً . لقد كان معقولاً أيضاً مثل المسيحية التي اعتمد عليها لوك كثيراً من أجل شرح أفكاره ، والتي كان يعتبرها لا تنفصل عن التسامح الاكثر إنسانية ، وفي نفس الوقت ، عن البحث ـ الصعب ولكن الضروري ـ عن السعادة على الارض : أي عن سعادة « حقيقية » [2] .

إلاّ أنَّ بعض الحذر يفرض نفسه في مثل هذه المقارنات . لقد أوضح ب . لاسليت ، بطريقة لا تقبل الدحض ، بأن « المقالتين » . . كتبتا بهدف مختلف كلياً ، وبعقلية مختلفة كلياً عن « البحث » . . وإذا لم نأخذ إلاّ هذا المثال فقط (الكبير في مغزاه) فإن من التهور نقل صيغ « اللوح الخالي من أي نقش » « أو « صفحة الورق البيضاء » والتي طبقها في « البحث . . » على الروح الانسانية ضد كل الافكار الفطرية ، الى النظرية السياسية « للوك الحكيم » . فلا شيء أكثر من هذه الصيغ من شأنه أن يلهم الثورات الراديكالية القائمة على كراهية ورفض الماضي بشكل أعمى ، والتي تعد باعتناق طوباوي ، وليس لها ، بالتأكيد ، أي شيء مشترك مع ثورة 1688 ، المعقولة جداً ! .

بعد قول هذا ، يبقى أن لوك ، إذا أخذ بصفة إجمالية ، كان يقدم نقاط انطلاق ثمينة ومغرية جداً لمفكري المستقبل الاقل اهتماماً بالمجاملات ، والاقل حكمة ، والذين كانوا ينسبون أنفسهم اليه ، ويسؤ ون ، مع ذلك ، فهمه أو يتجاوزونه . الامر الذي يساهم في تفسير التأثير غير العادي ، والذي يسير في اتجاهات متنوعة جداً ، لهذا الانسان النبيل اللطيف ، الطبيب والفيلسوف ، الوديع والضعيف الصحة ، والذي توفي في عام 1704 ، بعد أن أنهى عند بلوغه سن الثانية والسبعين من العمر حياة مليئة بشكل فريد .

تأثير ، بالطبع ، في انجلترة حيث ستصبح « المقالتان » بمثابة التوراة السياسي للقرن الجديد (الذي سيتغذى منه الامريكيون أيضاً ، هؤلاء الانجليز القاطنين فيما وراء البحار) . وتأثير

---

(1) جـ . هـ . سابين ـ ص : 443-444 .

(2) ر . بولان ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 16-26 .

مفاجيء ، وأكبر بدون شك ، في فرنسا . إن بالامكان الحديث عن « استقبال » المذاهب الفلسفية ـ وخاصة السياسية للوك في فرنسا القرن الثامن عشر ، تماماً مثل الحديث عن استقبال الارسطوطاليسية أو الحق الروماني في أوروبا العصور الوسطى . لقد اقتفت فرنسا « الفلاسفة » ، فرنسا « الانوار » ، وهي تنشر جميع قلوع الاعجاب (باستثناء التحفظات اللاحقة) إثر إنجلترة ، التي كان بوسييه يثني عليها كثيراً . لقد اقتفت إثر لوك بالذات ، عدو بوسييه ، بعد رفضها للارثوذكسية المزدوجة : الدينية والسياسية ، التي كانت بطلتها المخيفة والمهابة الجانب . . . إن أفكاراً يقال عنها « إنجليزية » ، ستصبح أفكاراً يقال عنها « فرنسية » [1] .

إن وطن بوسييه وباسكال ، الذي أصبح وطن مونتسكيو وفولتير ودالمبير وديدرو والموسوعة سيقود الحركة الاوروبية الكبيرة التي أعلنت عنها الازمة التي نعرفها ، في حين أن انجلترة ، التي اكتفت بدون شك بكونها بيّنت الطريق وتقدمت فيه . لن تلبث إلاّ أنْ تتأخر . إن الكلمات الرئيسية الاربع المُهَدِّمة للمعتقدات اليقينية القديمة ، وهي : الفرد ، العقل ، الطبيعة والسعادة ، ستكسب رويداً رويداً أرضاً كبيرة أمام مقاومات ضعيفة أكثر فأكثر . وسيزداد المديح شيئاً فشيئاً للتقدم أو لتقدم الروح الانسانية ، وذلك بانتظار نوع من التأليه اللاحق للتقدم . وسيفضل الملوك ، الذين يمارسون بأنفسهم حكماً مطلقاً ، أو « الطغاة » (كما كانوا يرفضون ، من جهة أخرى ، أنْ يُسمون أنفسهم) ، أكثر فأكثر أن يكونوا ، هم أيضاً ، متنورين .

إلاّ أن عبقرياً عجيباً هو جان جاك روسو ، « مواطن جنيف » ، والوريث بشكل جزئي للوك ولهوبس (لكنه المتجاوز لكل إرث) سيأتي ليضع على القرن علامة لا تُمحى . وسيحضرُ ، وهو الملهم الحاسم لدولة الشعب ، أكثر من أي مفكر آخر ، الازمنة الجديدة للسياسة .

(1) جـ . هـ . سباين ـ ص : 460 وما يليها .
ـ انظر أيضاً ـ جـ . غيسدورف (G. GUSDORF) ـ « العلوم الانسانية والفكر الغربي » . (Les sciences humaines et la pensée occidentale) ـ (باريس ـ Payot- 1966- 1973) .

الفصل الثالث

في فرنسا : الليبرالية النبيلة

« إختفى لويس الرابع عشر . . . ولم يتوقف المعاصرون قط عن الاعجاب بانحطاط عهد عظيم . لقد فرحوا جهاً بالانعتاق . ولم يتأسف أحد على الملك » .

البير سوريل : « مونتسكيو »

« . . . التقليد الليبرالي لتاريخ فرنسا ، الخفي أحياناً والمغطى بالظلمات » .

كوراّدو فانا : روح سان سيمون .

بدأت في فرنسا خلال العشرين سنة الاخيرة من العهد الطويل جداً للويس ، الملقب بالكبير ، ردة فعل ليبرالية ذات جوهر أرستقراطي : إنها السنوات التي كانت تجري خلالها نتائج الرجوع عن مرسوم نانت والثورة الانجليزية ؛ السنوات المظلّمة بالهزائم العسكرية والبؤس المتزايد للشعب ؛ السنوات التي برزت فيها الهرطقة . إن تعرض الحكم المطلق ، في كل مرة كان يجد نفسه فيها في وضع صعب ، لهجوم الافكار المعادية أو الخفية التي تغرف من المعين القديم للعصور الوسطى ، كان يعتبر نوعاً من القانون غير المكتوب في تاريخ فرنسا الملكية . لقد كان « الكبار » ، بشكل خاص ، ينتهزون كل فرصة مؤاتية لمعاكسة تيار المركزية الادارية ، الاخت التوأم للحكم المطلق ، التي كانت تجردهم بشكل غير ملموس من نفوذهم التقليدي لحساب وكلاء البيروقراطية الملكية ـ الذين كانوا من عامة الشعب ـ . لقد تحقق هذا القانون في زمن الحروب الدينية ، ثم في أثناء حرب الفروند . ومن الطبيعي أن يجد تطبيقاً جديداً له في نهاية عهدٍ كان قد كرّسَ الملكية الادارية والملكية المطلقة في نفس الوقت ، وأن تحدث حركة ردة فعل مشابهة ، رغم أنها مختلفة ، نتيجة لصعوبات هذه السنوات الاخيرة ، إنها ردة فعل ليبرالية ، لأنها تنتسب بحنين « للحرية القديمة » ، وذات جوهر أرستقراطي ، لأنها تهتم بالمقام الاول للمجتمع النبيل . إن الليبرالية النبيلة التي تغوص جذورها العميقة في الماضي الفرنسي هي التي انتصبت في وجه التهديد الضاغط أكثر فأكثر « للاستبدادية » الجديدة ، الغريبة ، بشكل كامل عن تقاليد العصور الوسطى ، والمستلهمة من ممارسات الامبراطورية الرومانية . لقد وضعت هذه الليبرالية ، من جهة أخرى ، قيد التساؤ ل الحكم المطلق في ممارسة لويس الرابع عشر له ، أكثر مما فعلت ذلك بالنسبة لمبدأ هذا الحكم (الذي بدا أنه مقبول بالاجمال) . ألَم يترك الملك التعسف والرغبات الخاصة تتسرب ، تحت غطاء الحكم

المطلق ، الى كل مكان ، لتؤدي في النهاية لإفساد كل شيء ؟ لهذا أخذ النقد والهجاء ، المكشوف أو المقنّع ، يستخدم في خدمة الروح الاصلاحية .

1 ـ فنلـون (Fénelon) (1715- 1651) ، سان سيمـون (Saint- Simon) ، بولانفليه (Boulainvilliers) .

من الذي كتب إذن الى لويس الرابع عشر (وفي عام 1694 على وجه الاحتمال) السطور التالية القاسية جداً ؟

« منذ نحو ثلاثين سنة ، زعزع وزرلؤك الرئيسيون ، وقلبوا كل المبادىء العامة القديمة للدولة ، وذلك ليصعّدوا ، حتى الاوج ، سلطتك التي أصبحت سلطتهم ، لأنّها كانت في أيديهم . إن الحديث لم يعد يجري عن الدولة ، وعن القواعد ، وإنما فقط عن الملك ، وعن رغباته الخاصة . لقد دفعوا مداخيلك ونفقاتك الى اللانهاية . ورفعوك حتى السماء ، وذلك ، كما كان يقال ، من أجل محو عظمة كل أسلافك مجتمعين ، أي من أجل إفقار فرنسا بأسرها ، بغية إدخال بذخ هائل وعُضال للقصر . لقد أرادوا أن يرفعوك على أنقاض كل طبقات الدولة ، كما لو أن بامكانك أن تكون كبيراً من خلال تهديم كل رعاياك ، الذين عليهم أسّستَ عظمتك »(1) .

هذه السطور هي (كما سيُتثبت بالقول !) لفنلون العذب (واسمه الكامل هو : (François de Salignac de la Mothe- Fénelon) الذي سيصبح أسقف كامبري(Cambrai) ، ومنذ عام 1689 مربي « ولي العهد الصغير » ، دوق دو بورجوني(Duc de Bourgogne) حفيد الملك . وقد وردت في « الرسالة ، المشهورة الموجهة ، للويس الرابع عشر » ، التي لم تُنقل أبداً للمرسل اليه ، ولم يكتشف مؤلفها قط بالتالي . ولقد تبعتها سطور أخرى كثيرة بنفس الحبر وُجّهت فيها التهم للوزراء لكونهم أصبحوا السادة الحقيقيين في ظل سيد « اعتقد أنه يحكم » . كما لم ينج فيها شخص الملك من النقد : لقد ترك الملك نفسه يصبح سجيناً للمجالس المتملقة ، وطاب له أن يستمع للمدائح المبالغ فيها ، والتي وصلت لحد عبادة الأوثان ؛ واعتزم دائماً ، منذ حرب هولندة في عام 1672 ، التي شرّع بها من أجل مجده ، أن يملي السلام بلا إنصاف ولا اعتدال ، طالما أنه لم يكن بامكانها أن تدوم . « إن في هذا (يقول فنلون في الخلاصة) ما يكفي ، يا سيدي ، للاعتراف بانك أمضيت حياتك بأسرها خارج طريق الحقيقة والعدالة ، وبالتالي خارج طريق الانجيل » .

---

(1) رسالة فنلون الى لويس الرابع عشر »(Lettre à Louis xIV) مع مقدمة لهنري جهللومان(H. Guillemin) ـ منشورات Ides et Calendes نيوشاتيل ـ 1961 ـ ص : 61 .

ـ حول الافكار السياسية لفنلون أقرأ : « الامير حسب فنلون »(Le prince selon Fénelon) لـ : فرانسواز غالوديك ـ جونوي(F. Gallouédec- Genuys) ـ باريس ـ P. U. F- 1963 .

ـ أنظر : « مغامرات تيليماك »(Aventures de Télémaque) مع مقدمة جين ليدي غوري (Jeanne - Lydie Goré) باريس ـ منشورات Garnier- Flammarion ـ باريس ـ 1968 .

خارج طريق الانجيل . . . إننا لا يجب أن نخطىء بحق فنلون ، هذا السيد الكبير بالولادة ، المفعم بمواهب الروح والاسلوب وبمواهب القلب والايمان . إننا يجب أن نرى أنه إذا كان باستطاعة أنوار القرن التالي أن تنتسب اليه باعتباره رائداً (بالمعارضة مع بوسييه ، الارثوذكسي الكبير) فإن شخصيته العميقة تلتحق ، بسبب نزعته الانسانية وروحانيته ، وبسبب المثال الاعلى للامير المسيحي وكراهيته الحادة للحرب ، بأيرسم الروتردامي . هل هي السياسة الانجيلية ! ألاَ تُذَكِّر قراءة « تيليماك »(Le Télémaque) ، هذه التحفة المؤلفة من أجل ولي العهد الصغير ، ولا سيما الكتاب السابع منها الذي وُصِفت فيه عجائب « لابيتيك »(La Bétique) بيتوبيا القديس توماس مور ؟ فنظراً لعدم وجود هذا البلد العزيز على الآلهة ، حيث كل الاموال مشتركة ، وكل الناس أحرار ومتساوون ، وحيث الكل يحبون بعضهم « حباً أخوياً » لا يعكره أي شيء ، وحيث لا يُسمع مطلقاً الصوت « القاسي والمُفسد » للغش والعنف والمحاكمات والحروب ـ نظراً لعدم وجود لابيتيك الحُلُم ـ فإن مؤلف تيليماك يقترح سالانت(Salente) كمثال : سالانت يملكها إيدومينيه (Idoménée) ومستشاره منتور ـ مينرف(Mentor- Minerve) الذي جعله يملي كل أنواع الانظمة الأمرة والدقيقة ، ويقطع دابر البذخ والفنون غير النافعة ، ويعيد الاعتبار للزراعة ، ويُرجِعُ ، أخيراً ، كل شيء « لبساطة نبيلة وزاهدة » .

فكيف نندهش من استياء لويس الرابع عشر من نشر كتاب (في عام1699) كانت سطوره تزدحم (مهما كانت النوايا الدقيقة لمؤلفه التي ما زالت موضوعاً للنقاش) عن طريق القياس أو المقارنة العكسية ، بالتلميحات لأخطاء وعيوب السلطة المطلقة ، كما كان الملك يمارسها ؟ إن ما كان يهم فنلون وأصدقاؤه : دوق شوفريز(Duc de Chevreuse) ، ودوق دو بوفيلييه(Duc de Beauvilliers) ، في هذه النهاية للقرن ، كما في السنوات الاولى للقرن الجديد ، وفي هذه النهاية لعهد مليء بالتهديدات المتنوعة ، هو ، في الحقيقة ، أن يُحَضِّرَ الوريث المحتمل للويس الرابع عشر ، بشكل أصولي ، من كل أنواع الاغراءات التي كان الملك الراحل قد استسلم لها كثيراً .

ضمن هذه الروح ، كان فنلون قد كتب ، في عام1697 تقريباً ، من أجل دوق دو بورجوني الذي كان عمره ، حينذاك ، خمس عشرة سنة ، مذكرة بعنوان : « إمتحان ضمير حول واجبات الملكية »(Examen de covscience sur les devoirs de la royanté) . وفيما بعد ، في عام1711 ، عندما أدى موت ولي العهد الكبير الى نقل وراثة العرش المحتملة لهذا الشاب الذي كانت استعداداته الطيبة تَعِدُ الفرنسيين بعهد مصلح ، قام مربيه القديم بالتشاور مع دوق دو شوفريز ، في شولن (Chaulnes) بإقليم بيكاردي(Picardie) حول مخططات الحكم(Plans de gouvernement) التي سُميت بقوائم شولن(Tables de chaulnes) من أجل اقتراحها عليه .

ويلفت فنلون ، في « امتحان ضمير . . » ، وعبر سلسلة من الاسئلة الملحة ، انتباه الشاب لما يجب أن لا يفعله الملك (وضمنياً لما فعله جدُّه كثيراً) ، وذلك بغية أن يعرف جيداً هذه الحالة المليئة بالاخطار والتي سيكون فيها « سيد الاخرين » ، وأن يجد نفسه مُحَضَّراً لها . آلن يتخيل بأن الانجيل لا يجب أن يكون القاعدة للملوك ولرعاياهم على حد سواء ، وأن السياسة تعفي الاوائل من

أن يكونوا متواضعين وعادلين وأوفياء ومعتدلين ورحيمين ومستعدين للعفو عن الشتائم ؟ فليعلم جيداً هو أيضاً بأنه « سيُحاكم بناءً على الانجيل » ! مثله مثل أقل رعاياه شأناً ! ولكن هل كان على اطلاع كاف على كل حقائق المسيحية ؟ وهل سيسعى لأن يعرف بدون أن يُعجب بنفسه ، ما هي حدود سلطته ؟ وهل سيعتقد بأن الله سيسمح له بأن يحكم ، إذا أراد أن يحكم بدون أن يتعلم كيف يجب أن يضبط قوته ؟ ألن يكون ميالاً لالحاق بعض الظلم بالامم الاجنبية ؟ وهل سيتفحص أولاً ، ثم سيجعل الشخصيات المؤهلة وغير المتملقة تتفحص بدقة ، حتى عندما ستطرح مسألة القيام بحرب ما ؟ ألن ينظر لمجده الشخصي كسبب « للشروع في أمر ما » بغية تمييز نفسه عن الامراء الاخرين ؟ ألن يتجاهل ، بشكل خاص ، الكثير من الاشياء ، ولا سيما الضرر الذي يسببه الأخرون باستعمالهم لسلطته ؟ « إنَّ من الممكن أنْ تفعل القليل من الضرر بنفسك : لكن سلطتك الموضوعة بين أيدٍ سيئة ستسبب ضرراً لا نهاية له » . بهذه الجملة ، التي تعكس جيداً نبرة الكتاب ، ينتهي « الامتحان . . . »[1] .

إنَّ علينا أنْ لا ننخدع وأنْ لا نفسر بشكل معاكس للمعنى ، هذا التذكير بحدود السلطة الملكية ، وهذه القساوة القصوى للاحكام الموجهة (سواء في « الامتحان » أم في « الرسالة ») لحكم لويس الرابع عشر . إن فنلون لم يعتزم أبداً أن يضع قيد التساؤ ل الملكية المطلقة في ذاتها . فليس هناك أي « استغاثة بالسماء » كما قال لوك ، ولا أي تحريض للشعب على المقاومة أوعلى التمرد . وفي هذا المجال فان هناك هوة تفصل بين العالَم الاخلاقي لفنلون ، وبين عالَم مؤ لّف « المقالتين » . إن أسقف كامبري يُعتبر (إذا تخطينا الظواهر) أقرب كثيراً هنا من بوسييه الذي كان يميز بعناية بين الحكم المطلق ، والحكم التعسفي المرفوض بشدة ، إن هناك فقط واقعاً (له وزن كبير في الميزان) يتجلى في أن فنلون لا يدخل ، مثل بوسييه ، وهو يتشر كل قلوع الطاعة في النظام القائم في عصره : انه لا يستطيع منع نفسه من ملاحظة اكتساح التعسف للنظام ، بدقة . إنه يرفض أن يغمض عينيه ؛ انه يستنكر ، وفاءً منه لصورة الامير المسيحي ؛ ويدين ، متقبلاً أخطار زوال الحظوة الملكية عنه . ويجب أن لا نكون أقل تصديقاً له (وبدون أي تحفظ) عندما يؤكد بأنه « يحب الملك » و « يشاهد الله في شخصه » ، وأنه يقدم حياته لرؤ يته « كما يريده الله » ، وأنه لم يكن ليتكلم هكذا لو لم يكن يحب فرنسا والملك. والبيت الملكي[2] .

اما فيما يتعلق « بمخططات الحكم » أو « قوائم شولن » لعام1711 ، فإن فنلون يقترح فيها أولاً نظاماً للمجالس تختلف عن المجالس الموجودة . كما يقترح أعادة تأسيس المجالس العامة (التي ينبغي أن تجتمع كل ثلاث سنوات) وإعادة سبك الادارة المحلية ، وذلك بغية القضاء على الاستبداد الوزاري والاداري سواء في المقاطعات أم في العاصمة . وليس المقصود دائماً من كل هذا ، إلاَّ تقويم ممارسة السلطة المطلقة وتسهيلها ، وجعلها أقل « خطراً » بالنسبة للشعب وبالنسبة للامير نفسه . فهذه الاصلاحات ـ أو كما سيسخر منها أحد سيىء النية بتسميتها « أحلام يقظة السيد دو

---

(1) جيللومان ـ المقدمة ـ ص : 77- 124 .

(2) « رسالة الى دوق دو شوفروز » المؤ رخة في 4 آب 1710 ـ هـ . جيللومان المرجع السابق ذكره ـ ص : 139- 140 .

كامبري » ـ لن تكون موجهة ضد ذاك الذي يبقى سيداً بدون شريك . إن المقصود فقط هو إحاطته علماً بالحالة الحقيقية للامة ، وإخباره كما ينبغي ، بما لا يسير سيراً حسناً : لأنه لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينيه ، ولا أن يعرف كل شيء بالتفصيل بنفسه. إن الامر يتعلق فقط في أن يتلقى ، منذ اللحظة التي يطلبها فيها ، نصائح مستنيرة ، لا يقلل من شأن الجلالة السيدة مطلقاً أن يستمع اليها باهتمام (ولكن يتعلق به ، وبه وحده دائماً ، أن يأخذها بالحسبان أم لا) . إن كل جهاز من أجهزة الحكم لا يعمل إلاَّ « تحت إشرافه . ومع ذلك فإنه يرتبط ، من جهة أخرى ، بالقوانين . فرعاياه يجب أن يخضعوا للقوانين وليس له نفسه »(1) .

لقد رأينا أن فنلون في « الرسالة الى لويس الرابع عشر » كان يأخذ بشكل خاص على الوزراء ، أنهم أرادوا أن يرفعوا الملك على أنقاض كل طبقات الدولة . لقد كانت طبقة النبلاء تبدو له بشكل خاص ـ وفاضح ـ متضررة من هذا الأمر. لقد أسدى المستشار منتور ، في تيلماك ، النصيحة التالية للملك أيدومينيه : « نَظِّم الطبقات بحسب الولادة » . إن عدم المساواة في المراتب وتسلسلها كان بالنسبة لفنلون من توابع النظام الأهلي ، النظام القائم من أجل حفظ السلام في المجتمع . ولهذا فإن خلط هذه المراتب وخرق قواعد « التبعية » من شأنه الاساءة الى هذا النظام . وينتفض السيد دو كامبري بحيوية ضد هذا الخلط ، مديناً الاغتصابات الشائعة جداً للالقاب ، والافراط في إضفاء الالقاب النبيلة ، ومتمنياً القيام بعملية تنقية شاملة . ومع ذلك فقد كان يتجنب المطالبة لطبقة النبلاء بأعلى المناصب نظراً لأنه لم يكن لديه أوهام حول مؤهلات هؤلاء السادة (الذين كان يسعى لهزهزة وهنهم ، وحَثِّهم على النجاح في مهنتهم ، وعلى لعب دور هام في الدولة بدل أن يشكوا من ترفيع نبلاء اللباس والعاميين الآخرين)(2) .

سان سيمون (1675-1755)

إختلفت مواقف فنلون ، في هذه المسألة ، وفي مسائل أخرى ، عن مواقف لويس دو روفروا(Louis de Rouvroy) دوق دو سان سيمون ، نبيل فرنسا ، الذي كان يصغره بنحو ربع قرن ، ومؤلف « المذكرات »(Mémoires) غير العادية والجذابة .

كتب سان سيمون عن نفسه بأن شغفه الأغلى والأكثر حيوية كان شغفه بكرامته ومرتبته . أما ثروته فلم تكن تأتي إلاَّ بعد ذلك بكثير . ومن الصحيح أنه كان يتمسك فوق كل شيء بما كان يعود للمرتبة(Rang) . لقد كان دوقاً ونبيلاً قبل أن يكون مواطناً ورعية (الامر الذي كان يتيح المجال للمؤاخذة ، في عهد لويس الرابع عشر) . وقد امتلكته صفته كدوق ونبيل « لحتى أعماق وجوده ، وذلك بشكل حصري ، لحد أنه استمد منها الألهام الدائم لحياته ، ولأكثر مباهج وجوده عمقاً » . والى هذا يجب أن نضيف بأن الاقطاع كان يلخص في نظره كل النبالة(3) .

---

(1) ف . غ . جونوي ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 121-161 .

(2) المرجع السابق ـ ص : 195 .

(3) كورادو فاتا(Corrado FATTA) ـ « روح سان سيمون »(Esprit de Saint-Simon) ـ باريس ـ منشورات =

ويُظْهِر سان سيمون (في « المذكرات » ، وكذلك في « الكتابات غير المنشورة » (Ecrits inédits) النبالة كضحية لأفة الاغتصاب والمساواة التي . . . تخلط كل الاوضاع وكل المراتب. ويبين انها أبيدت تماماً على يد حكم الوزراء « هولاء الكواسر » ، وكُتّابهم والمشرفين الماليين ـ وجميع هؤلاء أناس « قليلو الاهمية » ، « ولا يساوون شيئاً بحد ذاتهم » ـ ذوي السلطة الضخمة والعابرة ، بنفس الوقت : بحيث أن السيد ليس لديه أي مانع من أن ـ يخشى من هذا الحكم ، وأن الملكية لم يعد لديها « ما تتمسك به » .

ويطالب سان سيمون بالعودة من هذا الحال الى القوانين الصحيحة والمبادىء العامة للمملكة ، أي للقوانين الاساسية ، وذلك بإعادة الاعتبار لطبقة النبلاء ، وإيقاف السلطة المغتصبة للوزراء (بارجاعها لمهمة تنفيذ أوامر الملك فقط) وباعادة وظيفة المشورة ، المحتكرة من قبلهم ، لأولئك الذين كانت تعود لهم بشكل طبيعي ، أي قبل كل شيء لمن يحملون لقب دوق ونبيل . ويقدم سان سيمون مشروعاً للحكم بواسطة المجالس ، تتواجد فيه بشكل جاهز ، إقتراحات فنلون ، مع منظومة مترابطة من المجالس الخاصة والمجالس العامة ، تحقق نوعاً من اللامركزية الادارية المتفقة مع « أحلام يقظة » السيد فنلون .

لكن الامر لا يتعلق بالنسبة لمؤلف « المذكرات » ، كما هو الحال بالنسبة لمؤلف « تلماك » ، بوضع تمام السلطة المطلقة موضع التساؤل . إن من غير المنطقي أن ننسب الى سان سيمون خلفيات فكرية تدعو لتمرد إقطاعي. ألم يمتدح ، بصوت عالٍ ، ريشليو لانه قضى ، ليس فقط ، على الحزب البروتستانتي الذي كان يشكل دولة ضمن الدولة ، وإنما أيضاً ، « وشيئاً فشيئاً على قوة وسلطة الكبار التي كانت توازن وتعتم على سلطة الملك » ؟ إن مازاران هو الذي أثقله باحتقاره لأنه قام ، بسبب غيرته من كل عظمة غير عظمته ، بإفساد لويس الرابع عشر ، وإقناعه بأن كل سيد إقطاعي كان ، بشكل طبيعي ، عدواً لسلطته ، وجعله يفضل أناساً لا قيمة لهم من أجل إدارة أعماله : « ولهذا حصل رَفْعُ مقام أصحاب الريشة واللباس ، وإبادة النبلاء » . هل كانت لدى سان سيمون نزعة اقطاعية ، لا ! وإنما نزعة ليبرالية نبيلة ضد البيروقراطية الملكية ، وضد التعسف البيروقراطي الذي كان النبلاء ، من خلاله يشعرون بأنهم مهانون ، أكثر من غيرهم : إنه تعبير تاريخي ، كما سيُقال بشكل جيد جداً ، عن حاجة ما للحرية ! . إن هذا الحب الجنوني لحقوق الصدارة والمراسيم ، الذي أخذ كثيراً على هذا الاخلاقي الكبير ، ووُضِعَ لحساب عجرفة النبلاء ، يجد هنا

= Corrêa -1954 ـ ص : 26 .

ـ أنظر : مذكرات سان سيمون ـ باريس ـ1959 ـ سبعة مجلدات ـ (منشورات ـ G. True) .

ـ كتابات غير منشورة لسان سيمون(Ecrits inédits de S t Simon) منشورات Faugère ـ ثمانية مجلدات ـ باريس 1882 -1883 .

ـ أنظر أيضاً : جـ . ب . برانكور(J. P. Brancourt) ـ دوق دوسان سيمون والملكية(Le duc de Saint- et la monarchie) ـ مقدمة لـ . جـ . امبير(J. Imbert) ـ أطروحة دكتوراة في الحقوق ـ باريس ـ1971 .

ـ ر . مونيه(R. Mousnier) « مؤسسات فرنسا في ظل الملكية المطلقة »(Les institutions de la France sous la monarchie absolue) ـ باريس ـ P. U. F. -1974 ـ ص : 24 -33 .

معناه الحقيقي : « إن الاشكال تحرف الاساس » [*] ويمكن التفكير مع ر . جودران (R. Judrin) « بأن الاحترام الدقيق للمراتب ، وخضوع بعضها لبعض ، كانا يصونان الملكية الفرنسية من الاستبداد . لقد كان النظام علاجاً ضد سلطة النزوة . إن سان سيمون « كان يدافع عن حريته ، عندما كان يماحك حول سفاسف إحتفالية » . إن علينا أن نفهم بكلمة النظام ، (L'ordre) النظام التاريخي ، نظام تاريخ فرنسا ، المتفق في كل نقاطه مع الطبيعة نفسها ، مع طبيعة الاشياء (ذاك كان ،على الاقل ، الاقتناع العميق لسان سيمون) [1] .

وإذا كان من الصحيح أن نفس الحاجة للحرية كانت تحرك فنلون ، فإن النزعة الانجيلية السياسية لهذا الاخير لم تؤثر ، بالمقابل ، في شيء على سان سيمون الذي كان ميله للواقعية ملحوظاً . فبالرغم من أنه كان متديناً ، ومتديناً بعمق ، فإن المثال الاعلى السياسي له لم يكن أبداً الامير المسيحي المحب ، فوق كل شيء ، للسلام بين الامم ، والكاره للحرب . إن الحرب كانت بالنسبة لمؤلف تيلماك شراً تخريبياً للجنس البشري ؛ أما سان سيمون فكان يعتبرها مصيبة وشراً لا جدال فيه . لكن الموافقة العامة كانت تلصق بها « الشرف والمجد » ، وهذا دون حساب ما يتضمنه تكبير الاقليم بواسطة حرب ناجحة من شيء حسن ... .

بولانفليه (1658 -1722)

من سان سيمون ، ومن فنلون ، نقترب ، في نفس الوقت الذي نرصد فيه الاختلافات الضرورية ، الكونت هنري دو بولانفليه الذي لم يظهر مؤلفه تاريخ الحكم القديم في فرنسا (Histoire de l'ancien gouvernement de la France) إلاّ بعد خمس سنوات من وفاته . إن السطور التالية تحدد ، الى حد كبير ، قصد هذا التاريخ .

> « وهكذا فإن من المعاكس ، بشكل مطلق ، للحقيقة ولطبع الفرنسيين القدماء أن نتخيل أن الحق الملكي كان فيما بينهم حقاً سيداً وملكياً أو مستبداً بحيث يكون الافراد تابعين له في حياتهم ولأموالهم وحريتهم وشرفهم وثروتهم . وبالعكس فإن كل الفرنسيين كانوا أحراراً ، وبالتالي غير تابعين ، في الأخذ بهذا الحد عند اللزوم ... لقد كانوا كلهم رفاق ... هل يمكن الاعتقاد ، بالفعل ، أن الفرنسيين الذين ولدوا أحراراً ، والذين يتمسكون للغاية بهذه الصفة ، قد بذلوا دمهم ، وتحملوا الكثير من الاعمال في فتح بلاد الغال ، من أجل أن يُعطوا لأنفسهم سيداً مطلقاً في شخص ملكهم الذي لم يكن إلاّ رفيقاً لهم ؛ وإنهم لم يفكروا بأن يكون لهم عبيد ، إلاّ من

(*) وهي جملة « غالباً » ما اسيء فهمها » ، كما يلاحظ ذلك ج . بواسون (G. Poisson) في عرضه الموجز الذي قدمه ، في 13 تشرين الاول 1975 ، أمام اكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية » . أنظر خلاصته التي يقول فيها :
« إن هذا الرجل ، الذي غالباً ما اعتبر متخلفاً ، كان في الحقيقة مصلحاً ؛ وإن فشله السياسي هو الذي سيولّد أعماله الادبية .

(1) ك . فلقا = المرجع السابق ذكره ـ ص : 47 -50 ، 105 -109 -118 -125 .

(2) المرجع السابق ـ ص : 125 -129 .

أجل أن يصبحوا هم أنفسهم كذلك » ؟(1) .

إن هذا المقطع العجيب ، المميز لما يُسَمّى بالادب النبيل ، لا يفهم إلاّ على هدي الفكرة المركزية للمؤلف. فحسب هذه الفكرة، كان فتح الفرنجة(Les Francs) أو الفرنسيين، بقيادة كلوفيس(Clovis) لبلاد الغال هو الاساس للدولة الفرنسية في الوقت الحاضر . ولهذا فانه يجب العودة لذاك العصر من أجل أن نجلب منه البوليصة(La police) والنظام السياسي الذي سارت عليه فرنسا منذ ذلك الحين . لأنّ مصير الامة بأسرها ـ وهذا ما كان يتجاوز كثيراً مجد كلوفيس وكل مصالح السلالات الحاكمة ـ كان يتعلق بالفتح الفرنسي . إن المؤلف يبرز ، من جهة ، حرية الفرنجة ، ومن جهة أخرى ، نبالتهم . فهؤلاء هم الفاتحون والمنتصرون ؛ أما الغاليون ، الذين كانت لديهم أخلاق الرومان وعاداتهم ، فهم المنهزمون والمغزوون . لقد كان الفرنجة فقط ، وبفضل القوة الكبرى للفتح ، هم الذين اعتُرِفَ بأنهم نبلاء ، أي معلمين وسادة ؛ وأنهم هم الذين حفظوا استقلالهم الاصلي (بخلاف الغاليين الذين اصبحوا تابعين) . وقد نجم عن هذا أن نبلاء الوقت الحاضر ينحدرون من دم الفرنجة المنتصرين ، في حين أن طبقة عامة الشعب ، أو الطبقة الثالثة (le tiers- état) ، كانت تنحدر من الغاليين المنهزمين . وعليه فأن النبلاء كانوا يملكون حقاً تاريخياً في تلطيف الملكية واحتوائها ، وفي جعلها تنغلق « ضمن الحدود الصحيحة لقوتها » .

إن نظام بولانفيليه ، الذي سيرى فيه مونتسكيو وحسب تعبيره المأثور ، « مؤامرة ضد الطبقة الثالثة » كان إذن ، في نفس الوقت ، مؤامرة ضد الاستبداد وضد التعسف المذلّين والمضعفين للأمة الفرنسية ، واللذين كان الحكم المطلق الفاسد قد غرق فيهما الفترة الاخيرة . وقد كان المؤلف يبرر عودته للاصول بالاشارة الى أن من الضلال أن نستبعد من الملكية الوسائل التي كانت قد حافظت عليها خلال الكثير من القرون ، من أجل استبدالها بوسائل أخرى كانت فقط صالحة « لتسهيل قيام سلطة إستبدادية أكثر ملائمة لطبع الفرس والاتراك والشعوب الشرقية الاخرى ، مما هي بالنسبة لتكويننا » .

إن بولانفيليه أيضاً يكره ، بالطبع ، المركزية الادارية ، والوزراء ، والمشرفين الماليين . ويرى في هؤلاء الاخيرين مضطهدين للوطن ، ومتملقين حقيرين للسلطة الطغيانية . إن مناصبهم ادت ، كما يرى « لتخريب الاقتصاد القديم للدولة » ، ولهذا يطالب ، مثل فنلون وسان سيمون ، بالعودة لنظام المجالس العامة . لقد كان مقتنعاً بذلك أكثر من سان سيمون ، على ما يبدو . وقد

---

(1) « تاريخ الحكم القديم في فرنسا » ـ لاهاي وامستردام 1727 .
ـ أنظر : رينيه سيمون(Renée Simon) : « هنري دو بولانفيليه ، مؤرخ سياسي ، فيلسوف ومنجم » ـ اطروحة دكتوراة في الادب ـ ليل(Lille) 1939 ـ منشورات Gap 1940 .
ـ أ . كاركاسون(E. Carcassonne) : « مونتسكيو ومسألة الدستور الفرنسي في القرن الثامن عشر » (Montesquieu et le problème de la constitution française au WV111 siècle) ـ باريس ـ P.U.F. 1927 ـ ص : 18-25 .

خصّ اجتماع المجالس بدور أكثر اتساعاً . وبدت له هذه المجالس وكأنها الوحيدة القادرة على بعث فكرة الخير العام وعلى السماح بتوزيع عادل للضرائب . وقد أخذ على الأمة الفرنسية ، القليلة الحرص على امتيازاتها وحرياتها ، أنها لم تعرف كيف تسهر على المحافظة على حق أساسي ، مثل حق « المداولات » « المشتركة » ـ المشتركة حقيقةً ، وحيث لا يُختزل « المشترك » بالضبط ، في مجرد هتافات مألوفة (1) .

إن بولانفيليه ، الانسان الغريب ، صاحب المزاج الاصيل ، والحنين للماضي ، الاكثر انفتاحاً على الحاضر ، والاكثر إنسانية أيضاً مما يُظَنّ (الذي لم يخشَ أن يأخذ على بوسييه « أنه اختلق سلاسل جديدة للحرية الطبيعية للبشر » من خلال إسرافه بالرجوع لنصوص الكتاب المقدس) سينسى بسرعة . لكن الاطروحة المُسَمّاة بالجرمانية (Germaniste) ستبقى حية وثابتة بشكل فريد من بعده ، بالرغم من الهجوم الذي شنّه عليها ، في عام 1734 ، القس دو بوس (L'abbé du Bos) المدافع عن الاطروحة المُسَمّاة بالرومانية (Romaniste) (*) .

أما فيما يتعلق بفنلون وسان سيمون ، فإننا سنقرأ دائماً « تيليماك » و« المذكرات » ، إن لم نقرأ « قوائم شولن » و« الكتابات غير المنشورة » . لكن « الحلم الليبرالي » ذا الجذور الارستقراطية ، والمستند للماضي الفرنسي ، سينتهي في الحين ، أي في ظل عهد الوصاية على العرش ، الى فشل عملي كامل . لكن الامر سيكون على خلاف ذلك على صعيد الافكار ، وعلى المدى البعيد . ذلك أن هذا الحلم سيترك آثاراً عميقة ودائمة . وسيجد « كماله المأثور » (على حد تعبير د . هالفي) ، وتتويجه الساطع ، في عام 1748 ، في روح القوانين (L'Esprit des lois) . وسنرى فيما بعد بأي طريقة حدث ذلك (2) .

2 ـ من الرسائل الفارسية (1721) الى الرسائل الفلسفية (1734)

يجب في البدء أن نعكف على تطورات الازمة ، بعد موت الملك الشيخ ، في عام 1715 ، وفي ظل عهد الوصاية على العرش وما تبعه من أحداث تمثلت بالانطلاق العنيف للاحاسيس والأرواح ، المصحوب بنوع من الرغبة الاصلاحية الشديدة التي لم تؤدِ في النهاية الى أي شيء . لقد سلطت هذه التطورات الضوء على اسم مونتسكيو باعتباره مؤلّف « الرسائل الفارسية » (Lettres

---

(1) جـ . ب . برانكور ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 163 .

(*) في « تاريخ نقدي لاقامة الملكية الفرنسية في بلاد الغال » (Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules) ينكر دو بوس الاستغلال الأولي للفرنجة وعبودية الغاليين لهم . ويؤيد فكرة أن الفرنجة كانوا مجبرين على طاعة الملك السيد « بنفس قدر خضوع » الغاليين الرومان (Gallo-romains) الذين كانوا يعيشون وسطهم . وأنهم كانوا يحترمون الحضارة اللاتينية والقوانين الرومانية (الامر الذي وصفه مونتسكيو « بالمؤامرة ضد النبلاء ») .

(2) كاركاسون ـ ص : 42-45 ـ وص : 179 وما بعدها .

ـ أنظر : ر . دوراتيه (R. Derathé) ـ في حواشي الكتاب الثلاثين « لروح القوانين » ـ منشورات Garnier ـ 1973 ـ المجلد 2 ـ ص : 548-555 .

أو « خطيئة الشباب » (كما سُمِّيت) الغنية بوعود من كل نوع ، وعلى اسم ڤولتير (Voltaire) باعتباره مؤلِّف « الرسائل الفلسفية »(Lettres philosophiques) أو « الانجليزية » . persanes)

مونتسكيو والحجة الاسيوية .

في عام1689 ولد شارل لويس دو سوكوندا(Charles- Louis de Secondat) ، المعروف باسم مونتسكيو(Montesquieu) ، بارون لا بريد(La Brède) الذي أصبح وهو في سن الخامسة والعشرين مستشاراً في برلمان بوردو(Bordeaux) ، ثم ورث ، بعد ذلك بعامين ، عن عمه جان باتيست(Jean- Baptiste) وظيفة رئيس محكمة . إنه زينة المجتمع الراقي في بوردو ، وأكاديمية المدينة حيث كانت أعماله ومواهبه الفكرية تُقَيَّمُ بقوة . لقد كان فضولياً إزاء العلوم الدقيقة تقريباً بقدر فضوليته إزاء « هذا المشهد الكبير للاشياء الانسانية » ، التي كان عليه ، وهو القارىء الذي لا يتعب ، بالرغم من ضعف نظره ، والمسافر والمراقب المتقد العاطفة ، أنْ يكرِّس نفسه لها بالنهاية . وكان إجتماعياً ، لامعاً ، ظريفاً ، ومع كل هذا وفوق كل هذا « مواطناً » (*) متعطشاً لأن يترك البشر بعده وهم « أكثر سعادة » ، ولأن يعمل بارتياح لهذه المهمة الجميلة : ذاك كان (لكي لا نقول شيئاً عن مواهبه التي لا نظير لها ككاتب ، وكفنان كبير في اللغة المكتوبة) النبيل الريفي الذي كان من الصعب على مقاطعة غويان(Guyenne) أن لا تتقاسمه مع عاصمة فرنسا .

في هذا الصدد ، كان نجاح « الرسائل الفارسية » التي ظهرت بدون إسم مؤلف ، في كولونيا ، عام1721 ، « الاشارة الاولى » للقدر الباريسي ، ومن خلال ذلك ، بشكل أوسع لقدر مونتسكيو(1) .

كيف يمكن أن يكون المرء فارسياً ، وكم يبدو هذا الامر غير عادي ! ولكن كم هو مفيد أيضاً أن يكون هناك فارسيّان : ريكا(Rica) وأوزبك(Usbek) ، في باريس ! (بشرط افتراض أنهما مثقفان أحياناً بأخلاق وأساليب الفرنسيين بمقدار الكاتب نفسه ، وحتى معرفة كل دقائقها) . كم هو مفيد لمونتسكيو الذي يريد أن يصور مجتمع عهد الوصاية ، الارض المقلق لعهد طويل جداً ، ويصوره ، بدون مجاملة ، كما هو ، ويعتزم أن يكشف أسسه وأسراره ، محتفظاً في ذلك بحجاب وحيد (شفاف لأقصى حد) تمثل بقصة خيالية محببة !

لقد أصدر المؤلف حكماً قاسياً بحق الملك الراحل ، والقصر ، والمتدينين ، ورجال الدين والمراتب الدينية ، والبابا (رئيس المسيحيين « الصنم القديم الذي اعتدنا على تملقه » والذي لم يعد الامراء ، الذي كان يحترمهم في الماضي ، يخشونه) . وكان مؤيداً للطلاق ، وعدواً لمنع رجال الدين من الزواج . وقد جعل أوزبك يمتدح البروتستانتية ، ويكتب « بأن من غير الممكن ، في الحالة

(*) كما كان يراه جيداً البير سوريل .

(1) أنظر : ب . ڤيرنيير(P. Vernière) _ مقدمة « للرسائل الفارسية » _ باريس _ منشورات Garnier-1960 _ ص : 11 .

الحاضرة لأوروبا ، أن يبقى الدين الكاثوليكي فيها خمس مئة سنة ». إن مذهب التأليه(Déisme) والدين الطبيعي يُقرآن هنا بين السطور . إن العدالة مَلِكَةٌ وإلهَةٌ . « عندما لا يكون هناك إله ـ يكتب أوزبك ـ يجب علينا دائماً أن نحب العدالة ، أي أن نبذل جهودنا للتشبه بهذا الكائن الذي لدينا عنه مثل هذه الفكرة الجميلة ، والذي لو كان موجوداً ، لكان بالضرورة عادلاً ». إن الشر ليس في تعدد الاديان ، وإنما في روح عدم التسامح ، وفي التبشير بدين مهيمن : من هنا تنشأ هذه الحروب التي تملأ التاريخ »[1] .

في هذا تتجلى جوانب خطيرة من كتاب لم يبدو في البداية إلاّ هزلياً . لكن هناك جوانب أخرى فيه . إن « خطيئة الشباب » للقاضي المغرم بالادب ، ذي الاثنتين والثلاثين سنة ، لم تكن إلاّ مقدمة « لروح القوانين » ، ولمفكر مرحلة النضج . إن قضية حكم البشر والقواعد السليمة للسياسة لازمته بما فيه الكفاية ، ودفعته لاتخاذ موقف ما ، من أعلى ومن بعيد . لنستمع الى أوزبك . إنّه يُسِرُّ إلينا بأنه غالباً ما بحث عن الحكم الاكثر اتفاقاً مع العقل ، وخلص الى أنّ « الاكمل هو الذي يسير لهدفه بأقل ما يمكن من التكاليف : بحيث أن الحكم الذي يقود البشر بالطريقة الأنسب لنوازعهم وميولهم هو الاكمل » . إن هذه السياسة تسلك طرق الطبيعة ، التي لم تكن عملياتها عنيفة مطلقاً ، والتي لا تسير مطلقاً إلاّ وفق قاعدة وقياس وتوفير . إن على المشرِّعين أن يستلهموا هذه السياسة ، وأن لا يمسوها ، إذا بدا لهم أن من الضروري تغيير القانون ، « إلاّ بيد مرتجفة ، لكي لا يفسدوا قدسيتها في أعين الشعب . أما بالنسبة لشكل الحكم فإن للملكية ، برأي هذا الفارسي الباريسي ، الذي يُعَبِّر عن فكرٍ ما زال يبحث عن نفسه ، هي « حالة عنيفة » (وهي صفة مثقلة باللوم من جديد) ، « تتحول دائماً إما الى استبدادية أو الى جمهورية : إن القوة لا يمكن أبداً أن تكون مقسمة بشكل متساوٍ بين الشعب والامير ؛ فالتوازن بينهما من الصعب جداً الحفاظ عليه » ، وعادة ما ينقطع هذا التوازن لمصلحة الامير ، الذي يتولى قيادة الجيوش . وبالاجمال ، فإن ما يدهش أوزبك هو أن سلطة ملوك أوروبا كبيرة جداً ، ومع ذلك فإنهم ، لأسباب مختلفة ، لا يمارسونها بنفس مقدار الاتساع الذي يمارس به السلاطين سلطتهم !

إلاّ أنّ حالة انجلترة توضع بعناية على حده ، وذلك في مقطعين سيُستشهد بهما غالباً :

« إن المزاج الملتهف للانجليز قلما تَرَكَ لمالكهم الوقت لتشديد سلطته . إن الخضوع والطاعة هما من أقل الفضائل التي يعتزون بها . إنهم يقولون في هذا الصدد أشياءً غير عادية كلياً . فحسب رأيهم لا يوجد هناك إلاّ رابطة واحدة يمكنها أن تربط بين البشر ؛ وهي رابطة العرفان بالجميل . . . لكن إذا أراد أمير ما أن يثقل كاهل رعاياه ويدمرهم بدل أن يجعلهم يعيشون سعداء ، فإن أساس الطاعة يتوقف ويعود الرعايا الى حريتهم » .

وفي مكان آخر يُلمِّح المؤلف لمؤرخي انجلترة ، « التي نرى فيها الحرية تخرج دائماً من

---

(1) ب . فيرنيير ـ ص : 175 .

نيران الخلاف والتمرد ، والامير يترنح دائماً على عرش لا يتزعزع ، وأمة متلهفة وحكيمة حتى في جنونها »[1] .

إن دالمبير(D'Alembert) في مديحه(Eloge) لمونتسكيو سيعجب بهذا الفن المعمق الذي يبدو أنه يتزلق . وسيرى في ظاهر هذه « الرسائل » ـ التي لا يشكل فيها تصوير الحب الاسيوي ، المزدحم بالمخصيين المهانين ، إلّا حجة ـ البداية ، بالاجمال ، « لطوفان » الكتابات التي ظهرت منذ ذلك الحين ضد المسيحية والحكم .

هل يعني هذا القول بأن مونتسكيو كان يعتزم أن يكون هَدّاماً ، ويدعو للفوضى ، ولا يكتفي فقط بوصفها أو ، على الاقل ، لا يكتفي بشك متجرد ، « أنيق » ولكن سلبي كلياً ؟ إن وقاحة النبرة ينبغي أن لا تخدعنا . هكذا سيقول ب . ڤرنيير(P. Vernière) (الذي كتب مقدمة « للرسائل » التي كانت تُعبِّر ، في نظره ، عن « بداية النهاية لنظام إجتماعي » ، وأشار الى أنه كانت تسود حينذاك بين النظام والفوضى « لحظة عذبة ») . إن مونتسكيو الذي وصف الفساد والفوضى ، كان في الحقيقة ، يستهجنها . فماذا تعني حكاية تروغلوديت(Troglodytes) الواردة في بداية « الرسائل » إن لم تكن تعني دعوة حارة للفضيلة (إنها تُذَكِّر بوصف « لابيتيك » في « تيليماك ») (*) . والصحيح ـ كما يُلمِحُ ب . ڤيرنيير ـ أن المؤلف كان لديه منذ عام 1721 نظام يقترحه ويُمَجِّده ، نظام مثالي لكنه « سهل المنال . . . إنّ هذا الدين ، وهذه السياسة الطبيعية لم يكونا هروباً نحو اليوتوبيا أو النزعة البدائية(Primitivisme) ، وإنما كانا نتيجة لوعي واضح لاخطار مرحلة فوضوية وانتقالية »[2] .

ڤولتير والحجة الانجليزية .

إستمرت الاقامة الجبرية لڤولتير في انجلترة من أيار 1726 الى خريف 1728 ، وذلك بعد أن قام رجال الفارس روهان(Rohan) بضربه بفظاظة . وقد أتت « الرسائل الفلسفية » ، التي ظهرت في عام 1734 ، على إثر هذا السفر ، لتعطي للجمهور المثقف في باريس وللمقاطعات ما كان يحتاج إليه بالضبط : إطلاع سريع ، ومُنَبِّه ، وروحي على أوضاع البلد المجاور والخصم ، المزدهر وصاحب الروح المتقدمة . انه البلد الذي كان يختلف في العديد من النقاط ، ويتفوق (وهذا ما يُفهم ضمنياً بطيب خاطر) على فرنسا فلوري(Fleury) ، الكاردينال ـ الوزير للشاب لويس الخامس عشر .

لقد كان يختلف في الدين ، وفي العلم والفلسفة ، وفي الاداب والفنون ، وبالطبع في موضوع الحكم والسياسة .

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 215-216-209 .

(*) « كان هناك في الجزيرة العربية شعب صغير يسمى تروغلوديت » : كتب أوزبك الى صديقه ميرزا ، في أصفهان ، بأنه لن يعرف كيف يحدثه كفاية عن فضيلة هذا الشعب « المستقيم » الذي لا يعرف الطمع والذي ينظر لنفسه وكأنه « أسرة واحدة » ، بحيث أنّ عطاته تكون « مختلطة بصفة دائمة تقريباً » ، لكنه ، مع ذلك ، لا يقدر على رد العدوان الظالم لجيرانه الذين لا تبحث ذاتهم إلّا عن الغنيمة .

(2) المرجع السابق ـ المقدمة ـ ص : 28-35 .

في الدين قبل كل شيء . فمن أصل الخمس والعشرين رسالة هناك سبع رسائل تعالج هذا الموضوع ، وتركز على الصاحبيين (quakers) ، وتتقدم الانجليكانيين والكالفينيين والسوسينيين (Sociniens) . إن الجملة التالية تعطي النبرة : « لو لم يكن هناك في انجلترة إلاّ دين واحد ، لكان ينبغي الخوف من الاستبدادية . ولو كان هناك دينان لكانا قطعا رقاب بعضهما البعض . لكن هناك ثلاثين ديناً ، ولهذا فان هذه الاديان تعيش في سلام وسعادة »[1] .

في العلم والفلسفة : إن ڤولتير يريد أن يبدأ بالحديث عن مشاهير الانجليز من أمثال بيكون ونيوتن ولوك (أما « الجنرالات والوزراء فسيأتي الحديث عنهم فيما بعد ») .

لقد اعتقد أن بإمكانه أن يُحيّي في فرنسيس بيكون أب الفلسفة التجريبية ، لأنه « إذا لم يكن يعرف بعد الطبيعة ، فإنه كان يعرف ويشير لكل الطرق التي تؤدي اليها » . أمّا في نيوتن ، الذي كان لديه السعادة الكبرى لأن يولد في بلد حر ، وفي زمن أبعد فيه العقل الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) فقد عَظَّمَ الروح الخلاقة التي حملها في كل أبحاثه ، واقترحه كنموذج للفيلسوف [*] . وأما فيما يتعلق بلوك ، فهل كانت هناك روح أكثر حكمة وأكثر منهجية ؟ وهل كان هناك منطقي أكثر دقة منه ، بالرغم من أنه « لم يكن رياضياً كبيراً » ؟ إن العديد من المفكرين ، من أرسطو وأفلاطون الى آباء الكنيسة وديكارت كانوا قد كتبوا روايات عن النفس : أما لوك ، الحكيم ، فقد كتب بتواضع تاريخها . وكما يُفسِّرُ المُشرِّح الممتاز نوابض الجسم البشري . قام هو « بتنمية العقل البشري للانسان » .

أما الاداب والفنون فهي ، في إنجلترة ، محترمة في نظر الشعب ، ولديها مكانة شرفية أكثر مما في فرنسا . فالكُتَّاب يتمتعون بالاعتبار الذي يستحقونه . أما فيما يتعلق بالمسرح والفن الدرامي ، فمن يمكنه أن يتخيل أن يدينها باسم قسوة مسيحية ، يصفها ڤولتير « بالبربرية القوطية » ؟ .

وفي السياسة :

« إن الامة الانجليزية هي الوحيدة في الارض التي توصلت لتنظيم سلطة الملوك من خلال مقاومتهم ، والتي ، من جهود لجهود ، أقامت في النهاية هذا الحكم الحكيم الذي تكون فيه أيدي الامير ، القوي جداً من أجل فعل الخير ، موثوقة من أجل فعل الشر ، والذي يكون فيه السادة الاقطاعيون كباراً بدون بطر وبدون أتباع ، والذي يشارك فيه الشعب في الحكم بدون إبهام . . . إنكم لن تسمعون قط هنا حديثاً عن

---

(1) « الرسائل الفلسفية » ـ منشورات Garnier- Flammarion ـ باريس ـ 1964 ـ مع مقدمة لـ . ر . بومو (R. Pomeau) .

(*) وبهذا ، أكد ڤولتير (على حد تعبير ر . بومو (R. Pomeau)) فكرة العلم ، كمشروع جماعي للبشرية ، يُحَوِّل الحياة البشرية من خلال معرفة القوانين الطبيعية . وهذا ما تُبرزه ، بشكل مضحك ، الرسالة حول الجدري » . إنَّ الامر يتعلق هنا بالرسالة الحادية عشرة : إن النشر أو التلقيح ، المطبق في انجلترة ـ وليس في بقية أنحاء أوروبا ـ كان ، حسب رأي جـ . لانسون ، « عمل حربة فلسفية » ، ونوعاً من الرفض لمراسيم العناية الالهية .

قضاء عالي وقضاء متوسط وقضاء منخفض ، ولا عن حق القنص في أراضي مواطن ليس لديه الحرية لأن يطلق طلقة بندقية واحدة في حقله الخاص . إنَّ أي رجل لا يُستثنى قط هنا من دفع بعض الرسوم لأنه نبيل أو لأنه كاهن »[1] .

« فاضح . مضاد للدين وللاخلاق الحميدة وللاحترام الواجب للقوى » : هكذا كان قرار حكم برلمان باريس ضد المؤلِّف . لقد قضى الحكم بحرق هذه « الرسائل » المسمّاة «بالانكليزية » ، كانت والتي تمهد ، بصورة غير مباشرة ، للمؤسسات الاساسية للنظام القديم الفرنسي (والتي سيقول عنها جـ . لانسون(G. Lanson)) بأنها « القنبلة الاولى التي القيت على هذا النظام ») . كما قضى الحكم بايقاف المؤلِّف . ولهذا اختبأ في بلدة سيراي Cirey بشامباني(Champagne) عند السيدة دو شاتوليه(M me Du Châtelet) . وكان عمره حينذاك أربعون سنة (ذاك أنّه ولد في عام1694) .

3 ـ نحو « روح القوانين » : « التأملات »

في نفس العام الذي صدرت فيه هذه « الرسائل » « الفاضحة » ، أي في1734 ، ظهرت في أمستردام ، بدون إسم مؤلف « التأملات حول أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » (Les considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence) فبعد بوليبيوس والقديس افرِموند(Saint- Evremond) وبوسيه ، ها هو مونتسكيو يعكف بدوره على المشهد الكبير لاحوال روما القديمة . مونتسكيو الذي سيبقى يُعرف « بالرئيس الظريف » (بالرغم من أنه باع وظيفته كقاضٍ في البرلمان) والذي أصبح الآن المؤلف المعروف » « للرسائل الفارسية » الذي يبحث عنه المجتمع الباريسي الراقي ، والذي أصبح عضواً في الاكاديمية الفرنسية منذ عام1728 . إن « التأملات » ليست قصة تاريخية ، ولكنها ، انسجاماً مع عنوانها ، عبارة عن بحث في أسباب : إن هذه الاسباب تبدو دائماً نفسها ، لان البشر لديهم « في كل الازمنة نفس الشهوات » . إن كل الحوادث الطارئة تخضع ، برأي المؤلف ، لاسباب عامة ، أخلاقية أو طبيعية . وهذه الاسباب العامة هي التي ترفع كل أمة وتحافظ عليها أو تسقطها . إن « الحظ ليس هو الذي يهيمن على العالم . . . فاذا كانت صدفة حدوث معركة ما (وهذا ما يُعتبر سبباً خاصاً) قد قضت على دولة ، فأن هناك سبباً عاماً أدى لأن يكون على هذه الدولة أن تهلك بمعركة واحدة : وبكلمة واحدة ، فأن المظهر الرئيسي يجر معه كل الحوادث الطارئة الخاصة » .

اي إيمان جذاب هذا في عقلانية التاريخ ! إن في هذا رفضاً متعالياً ، الى حد ما ، لأن لا نرى في التاريخ ، على طريقة شكسبير ، إلاَّ حكاية بدون نهاية ولا بداية . حكاية مليئة « بالصخب والهيجان » ، لأحمق لا يريد أنْ يقول شيئاً . إن هذه السطور للثورة تمهد للحكم للشهور الذي سنجده في « روح القوانين » حول شارل الثاني عشر ، ملك السويد المهزوم في معركة بولتافا(Pultava) (« إن بولتافا ليست قط التي خسّرتْ شارل : فاذا لم يكن قد دُمِّرَ في هذا المكان

---

(1) « الرسالة السابعة » ـ ص : 55 .

لكان سيُدمر في مكان آخر . إن حوادث الحظ العارضة يمكن إصلاحها بسهولة . لكن من غير الممكن تفادي الاحداث التي تلد بشكل مستمر من طبيعة الاشياء » . (1) . إنَّ مقطعاً بهذه النوعية ، مثل العديد من المقاطع الاخرى في « التأملات » ، يشهد كفاية على أن مونتسكيو كان يمتلك ، منذ ذلك الحين ، الاسلوب الادبي والاقتناع الفلسفي اللذين كانا يسايران المشروع الفكري ، ذا المدى الشاسع ، الذي فكر به ملياً منذ أمد طويل ـ والذي كان يحضر نفسه له سواء بواسطة وثائق واسعة أم بثلاث سنوات من السفر لاكتشاف أوروبا (من نيسان 1728 الى أيار 1731) ، منها ثمانية عشر شهراً في انجلترة .

والواقع أن مؤلّف « التأملات » لم يعد الآن يعيش إلاَّ من أجل العمل الذي استحوذ على كل قواه وامتصها .

لقد كانت هذه القوى تضمحل ، على حد قوله ، في بداية 1742 ، بقدر ما كانت المهمة تكبر . ولكن حينذاك كان « روح القوانين » موجوداً على الاقل ، في « خطوطه العريضة » ، حتى ولو كان تأليفه يتطلب أيضاً ثلاث سنوات .

ففي شباط 1745 ، جرت قراءة المؤلّف لدى رئيس محكمة أيد دو بوردو (Aides de Bordeaux) . وفي حزيران 1747 سلَّم مونتسكيو المخطوطة لدبلوماسي من جنيف ، اسمه بيار ميسار (Pierre Mussard) ليطبعه في مدينته لدى دار نشر باريلو (Barillot) . (2) .

---

(1) انظر : مونتسكيو : الاعمال الكاملة « Pléiade ـ » باريس 1951 ـ المجلد الثاني : التأملات .

(2) إقرأ حول تحضير « روح القوانين » ر . دوراتيه : مقدمة « لروح القوانين » منشورات Classiques Garnier ـ باريس 1973 .

الفصل الرابع

روح القوانين

« إن مونتسكيو هو ، بمعنى ما ، آخر الفلاسفة التقليديين ، وبمعنى آخر ، أول علماء الاجتماع » .

ريمون آرون : مراحل الفكر العلم اجتماعي- R. ARON
«Les étapes de la pensée sociologique».

« إن عمل فيلسوف دولابريد يمثل النقطة الحاسمة في الفكر السياسي في القرن الثامن عشر - ولقد فُهِمَ هكذا من قِبَلِ كُتّاب ذلك العصر ، الذين لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً أقل من أن يقيسوا أنفسهم به » .

س . كوتا(S. COTTA)

1 ـ المشروع الضخم للمؤلِّف وتحقيقه

بعد أنْ توصّل الى نهاية جهده الشاق ، اعترف مونتسكيو ، وكان قد بلغ الستين من العمر ، بأن هذا المؤلَّف كاد يقتله ، وأضاف : « أريد أن أرتاح ، ولن أعمل بعد الآن » . هل يجب القول بأن افتخاراً محقاً بالنفس كان يراوده أمام النتيجة ، أمام هذا « الولد المخلوق بدون أم » حسب العبارة المستعارة من أوفيد(Ovide) ؟ . لقد كان مشروعه المعلن ضخماً ، وكان مونتسكيو يعي ذلك . كما كان يعي أيضاً أنه أنجزه بنجاح .

ضخم : لأنه يتطرق لكل المؤسسات التي عرفها البشر ، وينكب على دراسة القوانين والاعراف المختلفة لكل شعوب الارض ، من أجل أن يُبيِّنَ سببها ويكشف روحها .

الروح : لقد ركَّز مونتسكيو على ذلك في عدة مناسبات ، فهو لم يكن يبحث عن جسم القوانين ، وإنما عن « روحها » . ولم يكن يعتزم تدريس القوانين ، وإنما تدريس « طريقة تدريسها » . ولم يقترح كتاباً في الفقه ، وإنما منهجاً من نوع ما » من أجل دراسة الفقه . وعندما وضعوا بين يديه ، عند تخرجه من الثانوية ، كتب حقوق ، أخذ « يبحث ، كما باح لنا ، عن روحها » . منذ ذلك الحين !!(1) .

(1) أنظر : « روح القوانين » ـ طبعة ر . دوراتيه(R. Derathé) ـ باريس منشورات Garnier -1973 ـ للمقدمة = ص : 39 .

إلاّ أن تعلقه ببحث من هذا النوع ، والتسليم بأنه ممكن ، ومُوَضَّح ومثمر ، كان يعني ، في نفس الوقت ، الاعلان ، بعكس ما كان يقول به باسكال ومونتاني والسفسطائيون الاغريق ، عن أن تعدد وتنوع القواعد الناشئة إما عن العرف أو عن إرادة المشرعين ، لم يكن ثمرة النزوة أو التعسف أو الهوى : وإنما هو وليد العقل الانساني ، وانه يخضع لبعض المبادىء التي لا يجب إلاّ اكتشافها . إكتشافها من خلال استخلاصها ، ليس من الاحكام المسبقة ، وإنما من طبيعة الاشياء . ثم التيقن منها ! .

ويشرح المؤلف موقفه في مقدمته المأثورة بعبارات جوهرية :

« لقد تفحصت أولاً البشر ، واعتقدت أنهم ، في هذا التنوع الانهائي للقوانين والعادات ، لم يكونوا فقط مُسَيَّرين بواسطة أهوائهم . لقد وضعت المبادىء ، ورأيت الحالات الخاصة تخضع لها من ذاتها . إن تواريخ كل الامم ليست إلاّ توابع لهذه المبادىء . وإنّ كل قانون خاص يرتبط بقانون آخر ، أو يخضع لقانون آخر أعم » .

إننا نجد هنا ثانية إيمان « التأملات » بالعقل التاريخي ، بالنظام ، بتسلسل الاسباب « وبالسياق الرئيسي » . فكما أن الشعوب في تاريخها ، ليست العوبات لتعاقب كيفي لأحداث طارئة خاصة ، فإن القوانين والعادات والاعراف ليست مجرد نتيجة محتملة لأهواء البشر في علاقاتهم الاجتماعية . فحيث لا يسمح المظهر الاول إلاّ برؤية تجمع كيفي كلياً لقواعد مفروضة ، يوضح البحث العقلاني روابط منطقية ، وكأنها إيقاعات متفق عليها . « إن الكثير من الحقائق ، كما جاء أيضاً في المقدمة ، لن تُعْرَفَ إلاّ بعد رؤية السلسلة التي تربطها مع غيرها » . ورويداً رويداً ، ومن ملاحظة الى ملاحظة ، ومن مقارنة الى مقارنة يرتفع المؤلِّف الذي انطلق من الوقائع ، وخضع في البداية لها ، فوق هذه الوقائع ، لكي يكتشف نابضاً رئيسياً ودولاباً مركزياً كبيراً تتعلق به كثرة من الدواليب الثانوية .

ولكن قبل الوصول الى هذا الاكتشاف ، كم من صعوبات ومن مكائد ، من شأنها أن تثبط عزيمة أكثر العاملين عناداً ! على الاقل طالما أن مونتسكيو لم يمتلك بعد مبادئه :

« لقد بدأت هذا العمل وتخليت عنه عدة مرات . ورميت ألف مرة في الهواء الاوراق التي كنت قد كتبتها . وكنت أشعر في كل الايام أن الايدي الرحيمة تسقط ، وكنت أتابع موضوعي بدون تكوين هدف . ولم أكن أعرف لا القواعد ولا الاستثناءات ، ولم أكن أجد الحقيقة إلاّ لأفقدها . ولكن عندما اكتشفت مبادئي ، أتى إليّ كل ما كنت أبحث عنه . وخلال عشرين سنة ، رأيت عملي يبدأ ، وينمو ، ويتقدم وينتهي »[1] .

لقد أنهى هذا العمل الذي كان بالحقيقة ، كما قيل عنه غالباً ، عمل حياة . ولكن هل أنجز مشروعه الضخم ، بالفعل ، بنجاح ، كما كان يتباهى ؟ وكيف ؟

---

(1) أنظر حواشي دوراتيه على المقدمة ـ ص : 412 وما بعدها .

« الرواقي » الفلسفي

في البداية ، كان على مونتسكيو ، من أجل تنوير الطريق الطويل للقارىء ، أن يخصص بعض التفصيلات للقوانين بصفة عامة (وهذا موضوع الكتاب الاول) : وقد انتهت هذه التفصيلات بشكل طبيعي ، بملخص للمبادىء المعلنة ، وبتعريف واضح للمشروع الذي يستجيب له عنوان المؤلَّف . وهو عنوان لم يكف قط عن إلهام الانتقادات لدى معاصريه .

ما هي القوانين في معناها الاوسع ؟ إنها ، كما يقول مونتسكيو . العلاقات الضرورية التي تنشأ عن طبيعة الاشياء . « ضرورية » : هل كان يعتزم ، باستعماله لهذه الصفة ذات الظلال الخطيرة من السبينوزية ، استبعاد الحرية الانسانية لفائدة « حتمية عمياء » ، من شأنها أن تُنتج كل النتائج التي نراها في العالم ؟ إنه يدافع عن نفسه في هذا الصدد بقوة فريدة : أيُّ سُخف كبير يكمن في الاعتقاد بأن حتمية عمياء من شأنها أن تنتج « كائنات عاقلة » ! . إن مونتسكيو يرى ، مع الرواقيين ، بأنْ هناك عقل بدائي ، وأن القوانين هي العلاقات التي توجد بين هذا العقل والكائنات المختلفة ، إبتداءً بالله ، خالق الكون والمحافظ عليه (« إن القوانين التي خَلَقَ الله بموجبها ، هي القوانين التي يحفظ بموجبها ») .

ويعلن المؤلف كذلك ، ضد هوبس ، أنه قبل أن يكون هناك قوانين مسنونة ، كانت هناك علاقات عدالة ممكنة : « إن القول بأنه لم يكن هناك من عدل أو ظلم ، إلاّ ما تأمر به القوانين الوضعية ، يعني القول بأنه قبل رسم الدائرة لم تكن كل الاشعة متساوية » .

لكنه يوافق على أن العالم العاقل هو أبعد من أن يُحكم جيداً كما يُحكم العالم الطبيعي ؛ وأنّه وإنْ كان يخضع مثله لقوانين غير متغيرة فانه لا يطيعها باستمرار ، كما يطيع العالم الطبيعي قوانينه . وبعبارة أخرى ، فإن الانسان ، باعتباره كائناً عاقلاً ينتهك باستمرار القوانين التي أقامها الله ، ويغير القوانين التي تنبثق عنه نفسه . إن ما يلزمه إذن هو قوانين تكون متفقة مع طبيعته ، وتختلف عن تلك التي تُحكم بموجبها الكائنات الطبيعية تماماً ، أي الاجسام . ومن هنا تنبع أهمية القوانين الدينية ، والقوانين الاخلاقية والقوانين السياسية والمدنية : فهذه القوانين الاخيرة هي التي ترد الانسان لواجباته الاجتماعية لأنه وهو الذي « خُلِقَ ليعيش في المجتمع ، يمكنه أن ينسى فيه الواجبات الاخرى » .

ومع ذلك فإن قوانين الطبيعة تأتي قبل كل هذه القوانين . إن مونتسكيو مثله مثل فلاسفة مدرسة الحق الطبيعي ، ولا سيما بوفندورف ، يفهم بهذه القوانين تلك التي تنشأ « فقط » عن تكوين وجودنا . ويضع مونتسكيو في هذه التمهيدات كشفاً مختصراً بهذه القوانين ، يمكن وصفه بأنه هزيل الى حدٍّ ما (لكنه يعود لهذا الموضوع في الكتاب السادس والعشرين الذي يعالج بالتفصيل المراتب المختلفة للقوانين) .

وبعد أن يضع مونتسكيو جانباً ، وبشكل غريب إلى حد ما ، القانون الطبيعي (باعتباره الاول من حيث الأهمية ، إن لم يكن الاول من حيث الترتيب الزمني) الذي ينقشه فينا « فكرة الخالق » ، يحملنا نحوه ، يُعَدِّد : القانون الذي يدفع الانسان الضعيف والخائف للجنوح للسلم مع

أمثاله قبل أقامة المجتمعات (وهذا ما لا يُزعج هوبس (أيضاً) ! ونظامه « المرعب ») ، والقانون الذي يلهمه السعي لتأمين غذائه ، والقانون الذي يدفع الجنسين للاقتراب من بعضهما البعض . (إن المؤلف يتكلم عن « الصلاة الطبيعية » التي يؤديها كل منهما دائماً للآخر) ، وأخيراً القانون الذي يحمل البشر على العيش في مجتمع .

إلاّ أن الحياة في مجتمع ، وبالضبط في « مجتمعات خاصة » يتطلب قوانين وضعية . ماذا يعني هذا القول ؟ . إنه يعني أنَّ لدى هذه المجتمعات الخاصة (أو الشعوب) قوانين في علاقاتها المتبادلة : إنه حق البشر(Le Droit des gens) (*) . كما أن لديها قوانين في العلاقات بين أولئك الذين يحكمون وأولئك الذين يُحكَمون : إنّه الحق السياسي . ولديها أيضاً قوانين في العلاقة القائمة فيما بين المواطنين :وهذا هو الحق المدني (1) .

وهكذا ، رويداً رويداً ، تقود هذه الافكار الفلسفية القارىء (حيث يجب الاعتراف بأن المؤلف لا يبدو قط مرتاحاً بشكل كامل) الى الصفحة الحاسمة ، ذات الكثافة المثيرة للاعجاب ، والتي ينتهي بها الكتاب الاول : وهي الصفحة التي تعرض باختصار الخيوط الموجّهة للمؤلّف الكبير أو « مبادئه » وتشير تقريبياً لمخططه ثم تبرر في النهاية عنوانه بعبارات موجزة جداً .

« القانون ، بصفة عامة ، هو العقل البشري باعتباره يحكم كل شعوب الارض . والقوانين السياسية والمدنية لكل أمة لا يجب أن تكون إلاّ الحالات الخاصة التي يطبق فيها هذا العقل البشري - إنها يجب أن تكون خاصة ، الى درجة عالية ، بالشعب الذي سُنَّتْ من أجله ، بحيث يكون من قبيل الصدفة الكبيرة جداً أن توافق قوانين أمة ما ، أمة أخرى . إن على هذه القوانين أن تستند الى طبيعة ومبدأ الحكم الذي أقيم أو الذي يراد إقامته سواء بتكوينها له ، كما تفعل القوانين السياسية ، أم بمحافظتها عليه ، كما تفعل القوانين المدنية . إنَّ عليها أن تكون مناسبة لطبيعة البلد ، وللمناخ المتجمد أو الحار أو المعتدل ، ولنوعية الارض وموقعها ومساحتها ، ولنمط حياة الشعوب ، من فلاحين وصيادين ورعاة . ويجب أن تستند الى درجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها ، والى دين السكان وميولهم وغناهم وعددهم وتجارتهم وأخلاقهم وأساليب سلوكهم . وأخيراً فإن لهذه القوانين علاقات فيما بينها . إن لها علاقات مع مصدرها ، ومع شخص المشرِّع ، ومع نظام الاشياء التي أقيمت عليها . إن من الواجب أن ننظر اليها من كل هذه الزوايا . وهذا ما سأقوم به في هذا المؤلّف . إني سأفحص كل هذه العلاقات . فهي تشكل مجتمعة ما يُسمَّى « بروح القوانين » (**) .

(*) أو ما يسمى اليوم بالقانون الدولي العام (المترجم) .

(1) سيكون هذا الكتاب الاول موضوعاً لتفهمات متناقضة . أنظر في هذا الصدد : ب . هازار : الفكر الاوروبي(La pensée européenne) ص : 344 . والسيدة جـ . غويار ـ فابر(J. Goyard- Fabre) « فلسفة الحق لدى مونتسكيو »(La philosophie du Droit de Montesquieu) باريس ـ Klincksieck -1973 ـ (مقدمة جـ . كاربونيه) .

(**) أنظر : « الاضافة المفسِّرة للعنوان » و « التكملة » اللتين ذكرتا ، بناء على مبادرة من المصحح ، القس جاكوب =

وسيقول مونتسكيو أيضاً ، إن هذه الروح تكمن في مختلف العلاقات التي يمكن أن تكون للقوانين مع أشياء مختلفة : فمع أشياء « بلا عدد » ، هناك علاقات « بلا عدد »(1) .

نظرية الحكومات :

إن من الممكن أن نلاحظ ، كمدخل ، الاشارة التي وردت في الصفحة المذكورة سابقاً ، للعلاقات التي للقوانين مع طبيعة ومبدأ كل حكم (وخاصة مع المبدأ الذي له عليها « تأثيرفائق » ، على حد قول المؤلف ، بحيث أنه إذا أمكن مرة إثباته ، فإننا سنرى « القوانين تسيل منه كما تسيل من منبعها) . إن مونتسكيو يبدأ إذن من هنا ليستمر - والأمر متعلق دائماً بقضايا الحكم - بدراسة العلاقات بين القوانين ، ودرجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها .

إن نظرية الحكومات ، التي تُغني الكتب السبعة التالية من المؤلف (من الكتاب الثاني الى الكتاب الثامن) ، هي انتصار للمنهج الذي ابتدعه مونتسكيو . إنها ، كما يمكن القول ، تحفة « مكتملة » ، وسط تحفة « غير مكتملة » : وذلك سواءً من حيث انسجامها الفكري المدهش أو من حيث التعميم ، على طريقة كبار المؤلفين التقليديين ، والذي هو الطابع البارز فيها . إن مختلف نماذج الحكم تُعرض فيها بعيداً عن إطار خصوصيات الزمان والمكان ، التي تعتبر معرفة المؤلف الواسعة بها أمراً واقعياً بالتأكيد (وهناك العديد من الامثلة والملاحظات التي تثبت ذلك) : لقد أراد مونتسكيو - على حد تعبير البير سوريل - أن يُصور الملكية أو الجمهورية كما صوَّرَ موليير(Molière) شخصيات « البخيل » (L'Avare) و « كاره المجتمع » (Le Misanthrope) والمنافق (Le Tartufe) ، وكما صوَّرَ لابرويير(La Bruyère) الكبار ، والسياسيين ، وأصحاب العقول القوية » . لقد أراد أن يُظهر لنا هذه الحكومات ، وهي « محدَّدة وكاملة ونهائية ، وكأنها مجمَّعة على بعضها من كل عصور التاريخ »(2) . وقد انكب على دراسة كل منها تبعاً لطبيعتها ومبدئها : طبيعتها باعتبارها ما تجعلها « كائنة » ، أو بعبارة أخرى بنيتها الخاصة . ومبدؤها باعتباره ما يجعلها تتصرف ، أو « الانفعالات الانسانية التي تجعلها تتحرك » (أو كما يقال في أيامنا : نابضها) .

لقد كان التصنيف التقليدي لأنظمة الحكم منذ أرسطو ، يقوم على التمييز بين الملكية والارستقراطية والديمقراطية . إلاّ أن « روح القوانين » يقترح تصنيفاً مختلفاً . فهناك دائماً ثلاثة أنواع من الحكم ، لكن أسماءها تغيرت . وعملياً هناك أربعة أنواع . لأنه إذا كان هناك نظام جمهوري وملكي واستبدادي ، فإن الجمهوري ينقسم بحد ذاته الى ديمقراطي وأرستقراطي .

إن تعريف كل من أنظمة الحكم هذه يدل بنفس الوقت على طبيعته .

- غيرنه ، في الطبعة الاصلية المنشورة في جنيف : «في روح القوانين - أو في العلاقة التي يجب ان تكون للقوانين مع دستور كل حكم ، ومع العادات والمناخ والدين والتجارة الخ . . . وهذا ما أضاف عليه المؤلف : في البحوث الجديدة حول القوانين الرومانية التي تمس المواريث ، وحول القوانين الفرنسية والقوانين الاقطاعية .

(1) مقدمة دوراتيه - المجلد الاول - ص : 33-39 .

(2) البير سوريل(A. Sorel) : « مونتسكيو » - باريس -Hachette -1972 - الطبعة الرابعة - ص : 87 .

فالجمهوري هو الذي يمتلك فيه الشعب « كجسم » أو فقط جزء من الشعب (« بعض الاسر ») القوة السيدة . ففي الحالة الاولى يكون هناك الحكم الديمقراطي الذي يلعب فيه الشعب أحياناً دور الملك ، وأحياناً أخرى دور الرعية (إنه لا يمكن أن يكون ملكاً « إلا بواسطة أصواته التي هي تعبير عن اراداته . فارادة السيد هي السيد نفسه ») ؛ وفي الحالة الثانية يُسمّى الحكم أرستقراطياً . أمّا الحكم الملكي فهو الذي يحكم فيه فرد واحد ، واحد ، ولكن بواسطة قوانين « ثابتة وقائمة » أو « أساسية » (وهذا يفترض وجود سلطات متوسطة ، أو « أقنية متوسطة تسيل القوة عبرها ») ، في حين أن الفرد الواحد ، المستبد ، يحكم « بدون قانون وبدون قاعدة ، » ويَجُرُّ كل شيء بارادته وأهوائه .

إن مبدأ كل من أنظمة الحكم هذه يتفرع طبيعياً عن هذه الطبيعة أو البنية الخاصة .

فمبدأ الديمقراطية أو الدولة الشعبية هو الفضيلة : « إن السياسيين الاغريق الذين كانوا يعيشون في ظل الحكم الشعبي لم يكونوا يعترفون بأي قوة أخرى يمكنها أن تدعمهم غير قوة الفضيلة » . وتتجلى هذه الفضيلة بوجود روح نكران ذات ثابتة لدى كل مواطن لفائدة الخير العام ، وبحب للوطن ولقوانينه ، وبروح مساواة تستبعد كل امتياز ، وروح بساطة معادية لكل بذخ ومبالغة في المتع الخاصة .

أما مبدأ الحكم الارستقراطي فهو أكثر حذلقة : إن المؤلف بعد أن يناقشه ، وبدون أن يستبعد الفضيلة بالضبط ، يختار الاعتدال . فحيث تكون ثروات البشر غير متساوية الى هذا الحد ، يصبح من النادر أن يكون هناك الكثير من الفضيلة . لهذا يجب أن تنزع القوانين لتوفير روح الاعتدال التي ستحل محل روح المساواة في الدولة الشعبية .

واما مبدأ الحكم الملكي فهو الشرف . وهذا ما يُعتبر أكثر حذلقة أيضاً . الشرف ، أي « الحكم المسبق لكل شخص ولك طبقة » (إنه ، فلسفياً ، شرف مُزيَّف . إنّه ، بالاحرى ، إنعدام الشرف) . إن لدينا هنا كل ما هو معاكس للمساواة ولروح نكران الذات من خلال حب الوطن والدولة . فكل فرد إذا أخذ على انفراد ، وكل جسم وكل فئة اجتماعية تفضل نفسها على الاخرى ، وتقاوم الاخرى ، وتطالب الدولة بتفضيلات وتفوقات وتمييزات ، أو بكلمة واحدة بامتيازات . لكن هذا الخليط من الطموحات الخاصة الذي قد يكون قاضياً بالنسبة للجمهورية ، هو الذي يؤدي ، بالضبط ، لدفع الملكية للأمام ؛ لأن ما يحدث هو أن كل واحد يعمل للخير المشترك ، وهو يعتقد بأنه لا يعمل إلاّ لنفسه .

(ماذا ! أينكر مونتسكيو الفضيلة على الملكية ، التي لا تحتاج فقط لفضائل أخلاقية ومسيحية ! إن مؤلف « روح القوانين » الذي يتنبأ باتهام من هذا النوع ، يهتم بايضاح أنه يتكلم هنا ـ كما تشير لذلك حاشية من الكتاب الثالث ـ « عن الفضيلة السياسية ، التي هي فضيلة أخلاقية ، بمعنى أنها تتجه للخير العام » بينما يتكلم « قليلاً جداً عن « الفضائل الاخلاقية الخاصة » ؛ وأنه لا يتكلم أبداً

عن « تلك الفضيلة التي لديها علاقة مع الحقائق المُنزَلة » (*) .

أما مبدأ الحكم الاستبدادي فهو الخوف . إن الشرف الذي له قوانينه وقواعده ، والذي لا يعرف الخضوع ، سيكون خطيراً فيه . كما أن الفضيلة ليست ضرورية فيه قط . وإذا كان كل الرعايا متساوين أمام المستبد ، فأن هذه المساواة هي مساواة في العدم ، لأنهم ليسوا « شيئاً » . في حين أن المواطنين في الديمقراطية متساوون لأنهم « كل شيء » . إن المستبد يحرص دائماً على أن تبقى ذراعه مرفوعة ليضرب ، أو على الاقل ليهدد . إنه يضع رعاياه بمرتبة « الحيوانات » المطيعة ، والمتأهبة للهرب خوفاً من الضربات . إن أي اعتراض مستخلص من المشاعر الطبيعية ، من الحالة الصحية أو من قوانين الشرف لا قيمة له ضد نظام المستبد : « إن الانسانَ مخلوق يطيع المخلوق الذي يريد » ! ولكن كيف يمكن للقوانين أن تكون مناسبة لمبدأ يمثل هذا الانحطاط ، ويعتبر نوعاً من الشتيمة للطبيعة البشرية ؟ . يجب أن يكون هناك القليل من القوانين : إن كل شيء يجب أن يدور حول فكرتين أو ثلاث أفكار ، ولا يُراد أن يكون هناك أفكار جديدة . (« عندما تروضون حيواناً ، إحذروا أن تُغيّروا له المروض والتمرين والسرعة » واسترعوا انتباه عقله بحركتين أو بثلاث حركات لا أكثر ») .

مع هذا التحفظ الذي يتصل بالحكم الاستبدادي ، نرى بالفعل ، كما أعلن المؤلف عن ذلك ، أن القوانين تسيل من مبدأ كل حكم مثلما تسيل من منبعها ، وأن لهذا المبدأ عليها تأثير فائق .

ويبين مونتسكيو ، بشكل منطقي جداً فيما بعد ، (في الكتاب الثامن) أن فساد أنظمة الحكم يبدأ دائماً تقريباً بفساد مبادئها . وهو بهذا يعيد الشباب لاحدى تعاليم مكيافللي في « الخطب » . فعندما تكون هذه المبادىء سليمة يكون للقوانين السيئة نفس أثر القوانين الجيدة (« إن قوة المبدأ تجر كل شيء ») . ولكن عندما تفسد المبادىء ، فإن أفضل القوانين تصبح سيئة » « وتنقلب ضد الدولة » . وهنا أيضاً يوضع الحكم الاستبدادي على جانب . وهو النظام الذي يفسد مبدأه باستمرار نظراً لأنه فاسد لذاته وبذاته . في حين أنّ المؤلف يستخدم ، عندما يتعلق الامر بالجمهورية الديمقراطية وبفساد مبدئها ، أي الفضيلة ، نبرات مؤثرة وناقمة بشكل خفي ، من أجل تصوير انحطاطها المحزن .

لقد كتب مونتسكيو سابقاً في الكتاب الثالث ، يقول : إنه منذ أن تنقطع الفضيلة ، ولا تعود الدولة محبوبة لذاتها ، وإنما للفوائد التي يمكن جنيها منها ؛ ومنذ أن تصبح الخزينة العامة إرثاً للافراد بدل أن يكون مالهم ممولاً للخزينة العامة ؛ ومنذ أنّ يريد المرء أن يصبح حراً ضد القوانين

(*) وهو تمييز سيأخذ به ثانية في « التوضيحات » حول مؤلفه (المنشورة على إثر دفاعه . . . الذي كان أيضاً جواباً على الانتقادات الكنسية) وسيكررها ويلح عليها في « تحذير المؤلف » الذي سيضاف الى طبعة المؤلف التي ظهرت في عام1757 ، بعد وفاة مونتسكيو . (انظر - طبعة دوراتيه للمجلد الاول - ص : 3 - وحواشي الصفحتين411-412 - والمجلد الثاني - ص : 456 بالنسبة لنص « التوضيحات ») .

بدل أن يكون حراً معها ؛ ومنذ أن يكون أي مواطن « مثل عبد أفلت من بيت سيده » : حينئذ تضيع الدولة ، وتصبح الجمهورية جثة ، لا تكمن قوتها ، إلاّ في سلطة بعض الافراد ، وفي « إباحية الجميع » . وفي الكتاب الثامن يصبح أنين المؤلف وتسبيحه المشبع بالنزعة المدنية القديمة لجوجاً : لم يعد هناك فضيلة . . . لم يعد هناك فضيلة (وإنما « إستبدادية الجميع ») :

« إن مبدأ الديمقراطية يفسد ليس فقط عندما تفقد روح المساواة . . وإنما عندما تتمسك بروح المساواة القصوى أيضاً . . . إن الشعب ، الذي لم يعد يستطيع تحمل حتى السلطة التي اسندها لنفسه ، يريد أن يفعل كل شيء بنفسه ، وأن يتداول بدل مجلس الشيوخ ، وينفذ بدل الحكام ، ويجرد كل القضاة . . إن كل الناس سيتوصلون لمحبة هذا الطيش : إن العوز للقيادة سيُتعب مثل العوز للطاعة . ولن يكون على النساء والاطفال والعبيد أن يخضعوا لأحد . كما لن يكون هناك أخلاق ولا حب للنظام ، ولا فضيلة بالنهاية » .

ولكن كيف يفسد مبدأ الملكية ؟ لنؤجل جواب المؤلف لما بعد . ولنشر (لكي ننتهي هنا من نظرية الحكومات) للعلاقة التي يقيمها بين المساحة الاقليمية والشكل السياسي للدولة . فهو يرى أن الميزة الطبيعية للدول الصغيرة هي في أن تحكَمَ كجمهورية . أما ميزة الدول المتوسطة المساحة فهي أن تكون ملكية ؛ وميزة الامبراطوريات الكبيرة أن يسيطر عليها مستبد : ويتبع هذا أن روح الدولة تتغير بقدر تعديل حدودها في اتجاه ما أو آخر ، وأنه « من أجل المحافظة على مبادىء الحكم القائم ، فإنه يجب الابقاء على الدولة ضمن المساحة التي كانت لها سابقاً (*) »[1] .

نظرية الحرية السياسية

بين هذه النظرية المشهورة للحكومات ودراسة العلاقات التي يجب أن تكون للقوانين مع درجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها (ولنقل باختصار ، نظرية الحرية السياسية) يتكشف نقص بديهي في الانسجام . إننا نفكر بنهر إنصب فيه رافد غير منتظر وقوي . فأتى ليغير مجراه . فالمؤلف لم يعد يبدي فيها نفس التفضيل للجمهوريات القديمة القائمة على الفضيلة . إنه لم يكتب عبثاً في ملاحظات أسفاره أن انجلترة كانت البلد « الاكثر حرية في العالم » ، ملحاً ، « إنني لا أستثني من ذلك أي جمهورية » (وبالتأكيد الجمهوريات الايطالية التي كانت قائمة في زمنه ،

(*) سنشير الى أن مسألة المساحة الاقليمية هذه قد أثيرت من جانب مونتسكيو أيضاً من زاوية الدفاع ، الذي يشكل موضوع الكتاب التاسع : « القوانين في علاقتها مع القوة الدفاعية » . ففي هذا الكتاب يدعو المؤلف لصيغة الجمهورية الاتحادية التي يمكنها ، وهي القادرة على مقاومة القوة الخارجية ، أن تحافظ على كبر مساحتها بدون أن يفسد داخلها » . إن روسو ، كما سنرى ، سيأخذ بهذا الاقتراح في « العقد الاجتماعي » .

(1) تضم « نظرية الحكومات » الكتب التالية : الثاني (طبيعة) ، الثالث (مبادىء) ، الرابع (قوانين التربية) ، الخامس (قوانين أخرى) ، السادس (للمبادىء والقوانين المدنية والجنائية) ، السابع (مبادىء وقوانين لتحديد النفقات الكمالية ، والبذخ ووضع النساء) ، والثامن (فساد المبادىء واعتبارات « المساحة » المرتبطة بدرجات متفاوتة « بحفظ المبادىء الثلاثة ») .

والتي وصفها بأنها أرستقراطيات بائسة) . إنه يرى الآن الاسباب التي لأجلها لم يكن لدى القدماء فكرة واضحة جداً ، وصحيحة جداً عن الملكية . وها هو في الكتاب الحادي عشر ، وعنوانه : « في القوانين التي تكوّن الحرية السياسية في علاقتها مع الدستور . يقدم انجلترة ، الملكية (التي كانت غائبة تقريباً في نظرية الحكومات) وكأنها الامة الوحيدة في العالم التي تعتبر الحرية السياسية « موضوعها المباشر » . الحرية المرتبطة بأنظمة الحكم المسمّاة بالمعتدلة ، بالمقارنة مع أنظمة الحكم العنيفة ، التي يمثل النظام الاستبدادي نموذجها المكروه . وهكذا يبدو الآن تصنيف جديد ، ثنائي هذه المرة ، من شأنه أن يكون في نهاية الامر حاسماً . الحرية (ويجب الاشارة خاصة لهذا) التي تجد شرطها الاساسي في عدم القدرة على إساءة استعمال السلطة ، الامر الذي يتضمن نوعاً من التوزيع للسلطات . إن المؤلف يدرس هذا التوزيع ، مطولاً ، في الفصل السادس المشهور من نفس الكتاب الحادي عشر ، وعنوانه « في دستور انجلترة » (وذلك قبل أن يصف آليات وتطور الدستور في روما القديمة في الفصول الثاني عشر وحتى التاسع عشر) .

إن عنوان الكتاب الثاني عشر ، بالتماثل مع الكتاب السابق ، هو : « في القوانين التي تكوّن الحرية السياسية في علاقتها مع المواطن » . إن الامر يتعلق الآن بالقوانين الجنائية الضرورية جداً بالنسبة لأمن المواطن ، أو على الاقل للرأي الذي لديه حول هذا الامن ، وبالتالي بالنسبة لحريته . ويكتب مونتسكيو بقوة إنه عندما لا تكون براءة المواطنين مُؤَمّنة ، فإن الحرية لا تكون مُؤَمّنة كذلك . ويجب لامتلاك هذه الحرية أن يكون الحكم قائماً بحيث لا يمكن لمواطن أن يخشى مواطناً آخر » . (1) .

ويذكُر الكتاب الثالث عشر ، أخيراً ، بأن هناك أيضاً علاقات معقدة بين جباية الضرائب ومسائل المداخيل العامة والحرية . ويخصص الفصل الاخير من هذا الكتاب للمعالجين . وهو فصل موجز ، لكنه قارص . ويبدأ بالعبارة التالية : « إن كل شيء يضيع عندما تتوصل مهنة المعالجين المربِحَة أيضاً ، بواسطة ثرواتها ، لتكون مهنة محترمة » .

الاسباب الطبيعية والاسباب المعنوية : المناخ ، الروح العامة .

هذه سلسلة أخرى من العلاقات تم الاعلان عنها بلا ترتيب . إن القوانين (كما يشير المؤلف) يجب أن تكون مناسبة لطبيعة البلاد : أي للمناخ المتجمد أو الحار أو المعتدل ، ولنوعية الارض وموقعها ومساحتها . ويجب أن تكون كذلك مناسبة أيضاً لدين السكان وميولهم وأخلاقهم وأساليب سلوكهم (إن كل الاشياء تتعلق « الحالة المعنوية » مثلما تتعلق بها) ، من جهة أخرى ، أسس أنظمة الحكم المختلفة) . هكذا تخصص ستة كتب : لتأثير المناخ (من الكتاب الرابع عشر الى الكتاب السابع عشر) ، ولتأثير الارض (الكتاب الثامن عشر) وأخيراً للروح العامة (الكتاب التاسع عشر) . ويجب فتح للمؤلف على الكتابين الرابع والعشرين والخامس والعشرين من أجل العثور على دراسة القوانين في علاقتها مع الدين في كل بلد . وسنرى الى أي حد سيكون من الخطأ

---

(1) هذا الاستشهاد مأخوذ من الكتاب الحادي عشر ، الفصل السادس وليس من الكتاب الثاني عشر .

والظلم احتجاز مونتسكيو ضمن « نظرية المناخات » فقط ، أي ضمن الطبيعة . لقد عَرِفَ مونتسكيو ، الذي اهتم منذ أمد بعيد بالجدل القديم حول الاهمية المتتالية للاسباب الطبيعية والاسباب المعنوية في السلوك البشري ، والذي ألَّفَ « محاولة حول الاسباب التي يمكنها أن تؤثر في الارواح والطباع » . (Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères) ، بالحقيقة ، ميلاً لتفسير « روح القوانين بالمادة » (على حد تعبير ب . هازار) . لكنه لم يستسلم لهذا الميل أكثر مما فعل بودان ، الطليعي في هذا الميدان ، وإن كان قد تردد فقط في هذا الصدد .

نعم ، لقد وصف بمجاملة آثار الهواء ، البارد أو الحار على أعصاب جسدنا : في المناخات الباردة يكون لدينا قوة أكثر ، لكن إحساسنا بالملذات أو الألم والحب يكون أقل . ويعالج مونتسكيو ، بقدر لا يقل من المجاملة ، موضوع العلاقات بين المناخ وتعدد الزوجات أو العبودية . « المنزلية » . وفي موضوع علاقات المناخ والعبودية « السياسية » لا تنضب جعبته من اقتراحات عامة ، صحيحة أحياناً وجذابة غالباً (وذلك في مناسبات تأتي كلياً بالصدفة) . إنَّ جمله التي أصبحت تقليدية حول روح العبودية في آسيا ، التي يمكن للاستبداد أن ينفذ اليها ، لأنه ليس فيها مناطق معتدلة حقيقية ، ولأن اتساع سهولها شاسع ، بالمقارنة مع أوروبا التي خلقت الاسباب الطبيعية فيها « عبقرية حرية جعلت من الصعب على كل جزء منها أن يكون مقهوراً وخاضعاً لقوة أجنبية » (إنَّ جمله هذه) سيستشهد بها دائماً .

إن القبول بهذا ، لا يمنع من أن يحمل فصل من الكتاب الرابع عشر هذا العنوان البليغ « إن المشرِّعين الرديئين هم أولئك الذين يشجعون عيوب المناخ ، والجيدين هم أولئك الذين يعارضونها . إن المؤلف يستشهد في هذا الفصل ، بالاتجاه المعاكس ، بمشرِّعي الهند والصين من أجل أن يستخلص من مثالهم الحكمة التالية التي تنقذ كل شيء : « كلما حملت الاسباب الطبيعية البشر للراحة ، كلما كان على الاسباب المعنوية أن تبعدهم عنها أكثر »[1] .

إن علينا ، بشكل خاص ، أن نأخذ بأكبر قدر من الحسبان هذه السطور الاساسية من الكتاب التاسع عشر ، التي تحدد مفهوماً جديداً نسبياً ، ومدعواً لأن يكون له أكثر الاصداء شرعية :

« إن عدة أشياء تحكم البشر : المناخ ، الدين ، القوانين ، المبادىء الاساسية للحكم ، أمثلة الاشياء الماضية ، الاخلاق أساليب السلوك ، ومن هنا تتشكل روح عامة تنجم عنها . وبقدر ما يؤثر أحد هذه الاسباب في أمة ما بمزيد من القوة ، بقدر ما تستسلم له الاسباب الاخرى . إن الطبيعة والمناخ يسيطران لوحدهما تقريباً على المتوحشين ؛ وأساليب السلوك تحكم الصينيين ؛ والقوانين تطغى في اليابان ؛ والاخلاق كانت تسيطر في الماضي في إسبارطة ؛ والمبادىء الاساسية للحكم والاخلاق القديمة كانت هي المسيطرة في روما » .

---

(1) حول مصادر النظرية للمسألة « بنظرية المناخات » ـ أنظر دوراتيه ، المجلد الاول ـ الحواشي ـ ص : 495-500 .

إن هذه السطور لوحدها تشكل فصلاً (هو الفصل الرابع من الكتاب التاسع عشر.) عنوانه : ما هي الروح العامة . إنها تُظهر لنا بوضوح هذه الروح باعتبارها حصيلة سبعة أسباب مختلفة ، سنلاحظ أنَّ واحداً منها فقط هو سبب طبيعي - إنه ، بالضبط ، المناخ الذي وضع ثانية في مكانه الصحيح - وأنَّ أياً منها يكون مسيطراً ، حسب شكل أو درجة الحضارة .

لقد سبق لمونتسكيو في « التأملات » . . . ، ومن أجل تفسير أن السلطة الاكثر إستبدادية كانت دائماً محدودة بزاوية ما ، أن أعلن بفطنة أنَّ : « هناك في كل أمة روح عامة ، تقوم عليها القوة نفسها ؛ وعندما تصدم هذه القوة هذه الروح تصطدم بنفسها ، وتتوقف بالضرورة » . كما سبق له في « محاولة حول الاسباب . . . » أنْ ألَحَّ على ما كان يُسَمِّيه « الطابع العام » في كل أمة . إنه الطابع الذي كان كل فرد يُعنى بأمره بدرجات متفاوتة . لقد كان هذا الطابع يُنْتَجُ بطريقتين ؛ بالاسباب الطبيعية التي كانت تخضع للمناخ ، وبالاسباب المعنوية التي كانت تركيباً للقوانين والدين والاخلاق وأساليب السلوك ، ونوعاً من الانعتاق « من طريقة التفكير ، ومن هواء وحماقات البلاط والعاصمة » . لقد كانت هذه الاسباب المعنوية تُكَوِّنُ ، من جهة ثانية ، الطابع العام للامة المدروسة ، وتقرر نوعية روحها أكثر من الاسباب الطبيعية (إننا سنعجب بوضوح هذه الخلاصة ، السابقة للتوضيح النهائي للكتاب التاسع عشر من « روح القوانين »)[1] .

ونقرأ في نفس هذا الكتاب ، أنه يجب أن نكون شديدي الانتباه لعدم تغيير الروح العامة بدون وجود أسباب ملحة ، حتى ولو كانت العيوب تمتزج فيها بالفضائل.. مثال : « إذا أعطينا روحاً متصنعة الى أمة مرحة بشكل طبيعي ، فانَّ الدولة لن تربح شيئاً من هذا ، لا في الداخل ولا في الخارج . أتركوها تفعل الاشياء التافهة بشكل رصين والاشياء الرصينة بشكل مرح »، من لا يرى، لدى قراءة هذا المقطع الختامي من صفحة أدبية ، أن مونتسكيو يقصد هنا فرنسا ؟

لنحفظ هذه الوصية الموجهة للمشرعين : إن من المناسب أن لا نغير الاخلاق وأساليب السلوك بقوانين - فهذه الطريقة طغيانية كثيراً - وإنما بأخلاق وأساليب سلوك أخرى : إنَّ خطأ بطرس الاكبر يكمن في أنَّه أجبر بالقانون سكان موسكو على قص لحاهم وألبستهم . إن هذه الوسائل العنيفة غير مفيدة ، لأن « بإمكانه أن يصل الى هدفه بلطافة »[2] .

إن مفهوم الروح العامة يتصل ، بشكل رائع ، في الفصل السابع والعشرين ، الطويل ، الاخير من الكتاب التاسع عشر ، بالفكرة الاساسية للحرية السياسية ، للموضوع المباشر للدستور الانجليزي . حينذاك نكتشف كيف تتبع الاخلاق وأساليب السلوك لدى شعب حر ، القوانين لكي تعطي روحاً عامة أصيلة وجموحة (بدل أن يحدث العكس)[3] .

---

[1] أنظر « الاعمال الكاملة » لمونتسكيو - منشورات (Pléiade) - المجلد الثاني - ص : 58 .

[2] أنظر « الكتاب التاسع عشر - الفصل الرابع عشر - ص : 336 .

[3] « روح القوانين » - ص : 346 - أنظر حاشية دوراتيه - ص : 528 .

دراسات احادية الموضوع

يمكن القول أن المؤلف يبلغ الاوج مع هذا الفصل السابع والعشرين ، والاخير ، من الكتاب التاسع عشر (وهو الفصل « الانجليزي » الكبير الآخر في « روح القوانين ») . إن توزيع المواد من الكتاب العشرين وحتى الكتاب الواحد والثلاثين يولد انطباعاً عن فوضى من الصعب التغلب عليها . إن المؤلف يناضل فيها بشكل جلي ضد العياء . فهي عبارة عن ملحق من دراسات منفصلة ، دراسات أحادية الموضوع (Monographies) مزدحمة ، من جهة ثانية ، بنظرات جديدة ومثمرة ، ستغني وتنشط الكثير من الارواح ، أكثر مما هي عمل متصل بما سبق . ففيها دراسة عن التجارة (ترد فيها هذه الجملة الموجزة بشكل رائع ، عن الانجليز : « الشعب الذي يعتبر أفضل من عرف في العالم كيف يستفيد في آن معاً من هذه الاشياء الكبيرة الثلاثة : الدين والتجارة والحرية) . وفيها دراسة عن القوانين في علاقتها مع استعمال النقود . ودراسة عن القوانين في علاقتها مع عدد السكان . ويمكن القول ، بدون شك ، أن التجارة والنقود والسكان ، أي الكتب العشرين ، والواحد والعشرين والثاني والعشرين ، والثالث والعشرين هي المواد الثلاث في الاقتصاد السياسي . لكن دراسة القوانين في علاقتها مع الدين (الكتابان الرابع والعشرون والخامس والعشرون) والتي تبدأ بهذا الموقف : « إني لن أتفحص مختلف الاديان في العالم إلاّ بالنسبة للخير الذي يستخلص منها في الحالة المدنية » ، تفتح آفاقاً أخرى كلياً .

أما فيما يتعلق بالكتابين الاخيرين (الثلاثين والواحد والثلاثين) المُسمَّيين « بالاقطاعيين » لأنهما مخصصان لدراسة المؤسسات الاقطاعية للفرنسيين ، فإنه يجب القول بأنهما كانا يستجيبان لانشغالات سياسية دقيقة لدى المؤلف : ومع أنهما أضيفا (على حد قول ب . دوراتيه) « في النهاية . . . بناء على إلحاح جاكوب فيرني (Jacob Vernet) فإنهما كانا موضوعاً لأبحاث طويلة ، وكان مونتسكيو يحرص على نشرهما . « لقد بيّن التحليل السابق للبيرالية النبيلة الى أي حد كان النبلاء الفرنسيون ، القلقون من تطور الملكية المطلقة والادارية ، متحمسين للاصول ، أي « للحكم القديم في فرنسا » ، لقد أبرز هذا التحليل التعارض بين الاطروحة النبيلة المُسمّاة « بالجرمانية » لبولانفيليه ، والاطروحة المُسمّاة « بالرومانية » للقس دو بوس المؤيد للطبقة الثالثة . ونعرف مما سبق أن مونتسكيو كان عليه أن يقول كلمته في المشاجرة : وقد اعتبر الاطروحة الاولى « مؤامرة ضد الطبقة الثالثة » ، بينما اعتبر الثانية « مؤامرة ضد طبقة النبلاء »(1) .

الخلاصة : بعد إجراء كل الحسابات وإبداء كل التحفظات يمكن القول أن المؤلف أنجز بالفعل بنجاح هذا المشروع الذي لا يمكن للإنسان أن ينكر عليه ، بصدق ، ضخامته . إن دالمبير ، في « المديح » لم يقل شيئاً مبالغاً فيه ، بتوقعه أن يخلّد هذا المشروع الكبير إسم مونتسكيو ، ويجعله محترماً في الازمنة القادمة . كما لم يكن هناك شيء من المبالغة عندما مجّد أ . لابولاي (E. Laboulaye) هذا المؤلف المشهور (الذي أعاد نشره ثانية ، في عام 1876) ، لكونه حرّكَ ، وبشكل ما كبّر الروح الانسانية . وليس هناك أيضاً شيء من المبالغة ، في أيامنا الحاضرة ، عندما

(1) أ . سوريل ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 77 .

اعتبر ل . التوسر (L. Althusser) أن مونتسكيو قام « بثورة في المنهج » ، وأوضح أن علم الاجتماع لدى هوبس وسبينوزا وغروتيوس منفصل عن علم الاجتماع لدى مؤلفنا « بنفس المسافة التي تفصل بين علم الطبيعة التأملي لدى ديكارت وعلم الطبيعة التجريبي لدى نيوتن » ، وكذلك عندما ذكر جـ . فوديل (G. Vedel) ، في مقدمته ، في عام 1964 ، للاعمال الكاملة بأنه سيبقى لنا فور إغلاق الكتاب الكبير « شيء ما لم يكن أي شخص قبل مونتسكيو قد حمله لنا بوضوح : إنه اليقين بأن مجتمعنا البشري هو مجتمع عاقل ، وأن من الممكن أن نعرف ، في يوم ما ، إن لم يكن السيطرة عليه ، فعلى الاقل جعله معتدلاً »[1] .

إن فعل عَدَّلَ هو الفعل المناسب في هذا المقام ، هو ومشتقاته : الاعتدال ، والمعتدل . « أقول هذا ، ويبدو لي أنني لم أكتب هذا المؤلَّف إلاّ من أجل إثبات أن روح الاعتدال يجب أن تكون هي روح المشرِّع . إن الخير السياسي ، مثل الخير الاخلاقي ، يوجد دائماً بين حدين » : هكذا يبدأ الكتاب التاسع والعشرون حول طريقة سن القوانين . وفي الكتاب الثاني عشر الذي يعالج القوانين الجنائية ، يعلن مونتسكيو تأييده للاعتدال ، ولرقة العقوبات ، وذلك مقابل شدة عقوبات النظام القديم . وفي الكتاب العاشر الذي يعالج القوانين في علاقتها مع القوة الهجومية يدعو للاعتدال في ممارسة حق الحرب وحق الغزو : « إني أعْرِفُ حق الغزو بأنه : حق ضروري ، شرعي وتعيس يترك دائماً ديناً ضخماً ينبغي دفعه من أجل تبرئة النفس تجاه الطبيعة البشرية » . إن هذا الموقف لا يفاجىء من جانب ذاك الذي كان قد أسَّسَ « بشكل طبيعي » ، ومنذ الكتاب الاول ، حق البشر (Le Droit des gens) على المبدأ القائل بأن مختلف الامم يجب أن تفعل في زمن السلم أكثر خير ممكن وفي زمن الحرب أقل شر ممكن ، وذلك دون الاضرار بمصالحها الحقيقية . لهذا فإن من الممكن ، ومن الواجب أن ننتظر من مونتسكيو ، المواطن الصالح المتعطش لأن يترك البشر من بعده وهم أكثر سعادة ـ والذي كان يريد أن يساعد على أن يزيد أولئك الذين يحكُمُون من معارفهم بالنسبة للذين يجب أن يأمروهم ، وعلى أن يجد أولئك الذين يطيعون متعة جديدة في الطاعة (وذلك حسبما جاء في المقدمة) ـ أن يؤسس بشكل طبيعي نظريته السياسية ، أو باختصار ، سياسته ، على مبدأ الحكم المعتدل ، النقيض الكامل للحكم الاستبدادي الذي يقوم على العنف المجرد .

2 ـ سياسة مونتسكيو : الحكم المعتدل :

بالرغم من تأكيد مونتسكيو بأنه لا يبدي رأياً ، فإن له تفضيلات سياسية يعبر عنها في مؤلَّفه ، الذي يبحث فيه المعاصرون عنها بفضولية . ولنذهب الى ما هو أبعد من ذلك بالقول : إنه يقاتل من أجلها ، على طريقته الحذرة والمُقَنَّعَة . إن مشروعه الفكري الضخم ، المُعْلَن عنه بفخر ، يغطي ويخفي في نفس الوقت ، « مشروعاً ثانياً » مُغَلَّفاً بفطنة .

---

(1) انظر ـ دلليره « مدح مونتسكيو » ـ الوارد في الاعمال الكاملة منشورات Seuil ـ ص : 21 وما بعدها .
ـ ل . التوسر (L. Althusser) : « مونتسكيو ، السياسة والتاريخ » ـ (Montesquieu, la politique et l'histoire) ـ باريس ـ P. U. F. 1969 ـ ص : 9 .

إن « روح القوانين » هو ، من بعض النواحي ، « الانجاز المشهود » للحلم الليبرالي المعروف ذي الجذور الارستقراطية . إنه يندرج ضمن الخط المستقيم لهذه الليبرالية النبيلة التي لم يكن عدوها اللدود بالضبط الحكم المطلق ، وإنما أسلوب ممارسته على طريقة لويس الرابع عشر ، أي ، بشكل دقي ، الاسلوب التعسفي ، « الاستبدادي » . لقد كان مونتسكيو ، بدوره بعد فنلون وسان سيمون وبولانفيليه ، يستهدف توضيح أن مثل هذا الاسلوب في الممارسة كان مناقضاً ، جذرياً للطبيعة الحقيقية للملكية الفرنسية : إن التصنيف غير المألوف الذي يقترحه لأنظمة الحكم ، وكتابته للكتب المُسمّاة « بالاقطاعية » يستجيبان مباشرة لهذا الهدف .

لكن اكتشاف الدستور الانجليزي والحرية السياسية على الطريقة الانجليزية أتى ليوسع ، بشكل فريد ، آفاقه ولكن بدون أن يعدل محورها الرئيسي . لقد سعى ، دائماً وبثبات ، لنفس الغاية ، بالرغم من تغييره ، على هدى التجربة ، للوسائل الملموسة للوصول اليها . إنه يجعلنا نرى ، بحق ، هذا الشيطان المطلي عن قصد بمثل هذه الالوان القاتمة ، والذي يترصد في كل حالة سياسية « العيب السري » الذي يمكن من خلاله لأمة ما أن تدع نفسها تُفاجَىءَ بالحكم الاستبدادي . ويقرع مونتسكيو إشارة التحذير ، ويقترح علاجاً ملائماً ! . ولكن لنوضح من الآن أن المرء الذي سيقرأ جيداً روح القوانين سيكتشف فيه صيغتين وليس صيغة واحدة ، للنظام الذي تتجه اليه تفضيلات المؤلّف (1) .

ـ الملكية والاستبداد

كان الحكم الاستبدادي أو الطغياني بالنسبة لأرسطو عبارة عن فساد وانحراف للملكية أو لحكم الفرد . هذا كل ما في الامر . أما مونتسكيو فأراد أن يجعل منه نموذجاً متميزاً للحكم ، يبدو وكأنه الوجه القبيح والكريه للملكية الحقيقية . لقد رفض أن يرى في الشكلين خلافاً في الدرجة والاخلاقيات فقط . وحرص على أن يعلن أن هناك خلافاً جذرياً بينهما سواء في الطبيعة أم في المبدأ : وهو الخلاف الذي يفصل الحكم المعتدل عن الحكم غير المعتدل ، أي العنيف . إن تصنيفه يُدْخِلُ ، بتعبير آخر ، المعيار القائم على أسلوب ممارسة الحكم ، زيادة على المعيار القائم على عدد الحكام . « إن الامر الحاسم ، بنظر مونتسكيو ، في الواقع ، هو في أن تُمارس السلطة وفقاً للقوانين والقياس ، أو بالعكس ، تعسفياً وبعنف ، أكثر من كون السلطة السيدة تعود لعدة أشخاص أو لشخص واحد . إن الحياة الاجتماعية تختلف أيضاً (على حد تعبير ريمون آرون) حسب أسلوب ممارسة الحكم » . إنها لملاحظة صحيحة أنَّ مونتسكيو ، من اجل أنْ يَصِفَ فساد الحكم الديمقراطي ، يظهره لنا متجهاً نحو استبدادية الجميع : إن الامر لم يعد يتعلق بشخص واحد يحكم وفق أهوائه « بدون قانون ولا قاعدة » ، وإنما بالجميع ، وبالارادة التعسفية للجميع .

إننا نعرف مبدأ هذا الحكم الاستبدادي : إنه الخوف بمظاهره المكروهة . لكن من الواجب أن

---

(1) حول « المشروع الثاني » ـ أنظر : ر . دوراتيه ـ المقدمة ـ ص : 30 .

نضيف الى هذا ، أن مثل هذا النظام يبذر ويهدم من أجل المتعة (« عندما أراد متوحشو لويزيانا الحصول على الثمار ، قطعوا الشجرة من أسفلها ، وقطفوا الثمار . هكذا يكون الحكم الاستبدادي ») . إنه عاجز عن تدبير وسائله ، والذهاب الى هدفه « بأقل التكاليف » ، حسب وصية « الرسائل الفارسية » . فهو لا يعرف إلاّ تحريف ميول البشر وقيادتهم عبر الطرق القصوى . إن من الممكن الادعاء بأن هدفه على الاقل ، المُشترى بالخوف ، هو الطمأنينة والسلام . لكن مونتسكيو يرد على هذا بالقول : « إنه ليس سلاماً قط . إنه صمت هذه المدن التي يهم العدو باحتلالها » .

إن من المؤكد (وهذا ما سيشير له أكثر من معلق في أيامنا الحاضرة) أنّ هذه اللوحة كانت تدعو للتشاؤم الى أبعد حد ، كما أنها كانت تُسَوِّدُ وتُشَوِّه صورة الانظمة الاسيوية المتهمة ، بلا تمييز ، بالاستبدادية . لقد بدا أثر التضاد ، الذي لم يُدَعَّمْ مطلقاً بالادلة بشكل كافٍ ، ضرورياً للرسام المرهف الذي تمنى أن يُظهر مؤهلات ومحاسن الحكم الملكي في كل أنوارها ، مقابل الكثير من الظلال.(١) .

إنه حكم معتدل ، ولكن كيف يكون كذلك ، وكيف يبقى كذلك ؟

إنه يكون كذلك بطبيعته التي يروجها مبدأوه : الشرف . فهذه الطبيعة تفترض كمسلمة وجود سلطات متوسطة أو اجسام متوسطة أو ثانوية « خاضعة وتابعة » ، أو سلطات مضادة أو قوى مضادة(*) . وهذه كلها تعابير متساوية كانت تُستخدم ، على حد قول ب . دو جوفنيل(B. de Jouvenel) للدلالة على كل ما كان يمثل « قوة اجتماعية ، أو مصلحة جزئية مكوِّنة . . . فردية بشكل كافٍ ، وقوية بشكل كافٍ لتشكيل جسم » . (إن مونتسكيو يتحدث عن أقنية متوسطة تسيل القوة عبرها) . إن من ماهية مثل هذه السلطات أن تقاوم بعناد ، وبمنقار وأظافر ، التجاوزات التي يرتكبها الملك السيد ، وذلك باسم شرف هذا الجسم الذي لديه هو أيضاً ـ بطبيعته ـ قواعد ثابتة ، مثل الحكم الملكي . إن القوى المضادة تتدخل ، وتعترض ، وتخفف وتمنع حينما يتطلع السيد لأن يحل إرادته « الكيفية والعابرة » محل القوانين الاساسية ، كما لو أنه لم يعد هناك في الدولة شيء ثابت . إنها ، ودون أن تُقَسِّم أبداً السيادة ، قانونياً (السيادة التي لم يُوضع مبدأ عدم قابليتها للتجزئة موضع التساؤل ، منذ بودان) تحدُّها من كل جانب ، وتجعل من الملكية المطلقة قانونياً ، ملكية معتدلة واقعياً ، ومختلطة (أو « ممزوجة » كما يقول مونتسكيو في إحدى ألمكاره) (٢) .

إن طبقة النبلاء هي أفضل قوة مضادة : فبدون ملك ليس هناك نبلاء قط . وبدون نبلاء ليس هناك ملك قط ، وإنما مستبد .

(*) التعبيران الاخيران من ذلك العصر (لكن مونتسكيو لم يستعملها) .

(1) أنظر : ر . آرون(R. Aron) ـ المرجع الوارد ذكره في بداية الفصل ـ ص : 38 .

(2) ب ـ دو جوفنيل ـ « في السلطة »(Du pouvoir) ـ ص : 350 .

هذه الكلمات المختصرة والقاطعة تلخص ، في شكل حكمة آمرة ، كل مذهب الليبرالية النبيلة ، و « المشروع الثاني » للمؤلف . وذلك بانتظار أن يأتي الكتابان الاقطاعيان الاخيران في نهاية المؤلف لتفصيل التبرير التاريخي البارع له . إلا أنه يجب القول بأن هذا التبرير لا ينتهي ، وانه سيُتعب انتباه أكثر القراء اجتهاداً . ولنشر هنا الى أن مونتسكيو يأخذ ثانية فيه أطروحة بولانفيليه حول الغزو الفرنجي ، متجنباً مع ذلك عدم تبني كل إستنتاجاتها ، والفرق بالتالي « في مؤامرة ضد الطبقة الثالثة » ؛ ولنشر أيضاً الى أنه اخذ على النظام الاقطاعي انه أضعف تدريجياً السلطة الملكية ، أي الحكم « المدني » أو « السياسي » (لأنه أراد ، كما لاحظ بكفاءة ، أن تُعاد لطبقة النبلاء حقوقها ، ولكن ليس على حساب الدولة[1]) .

وهناك قوة مضادة أخرى تتمثل بالاكليروس المنظمّ في جسم مستقل . « بقدر ما تكون سلطة الاكليروس خطيرة في جمهورية ، بقدر ما هي مناسبة في ملكية ، ولا سيما في تلك التي تتجه نحو الاستبداد » .

وتشكل البرلمانات قوى مضادة باعتبارها المؤتمنة على القوانين الاساسية . إن هذه المهمة الجليلة تتمثل باعلان هذه القوانين عندما تُسَنُّ ، وبتذكير الملك بها ، ولا سيما عندما يميل لنسيانها . كذلك فإن المدن بامتيازاتها ، والهيئات القضائية الاقطاعية تعتبر أيضاً قوى مضادة . ويلخص مونتسكيو فكرته في جملة ـ حكمة : « ألغوا في ملكية ما امتيازات السادة الاقطاعيين والاكليروس والنبلاء والمدن ، وسيكون لديكم قريباً دولة شعبية ، أو بالاصح ، دولة إستبدادية .

إعتراض : ولكن ألن تقف هذه القوى المضادة في وجه بعضها البعض ، وفي وجه الشعب أكثر من وقوفها في وجه الملك ؟ يرد مونتسكيو : لا ، لأنَّ هذه اللعبة المعقدة من المعارضات والمقاومات والاوزان ، والاوزان المضادة هي بالضبط ما يحافظ على الدولة الملكية والحرية الملكية (التي تُعرَّفُ بخضوع الملك السيد لبعض القوانين الثابتة والقائمة) . ففي الدولة الاستبدادية يتجه الشعب فوراً ، عندما تهب رياح التمرد ، للتطرف والمبالغات . أما في الدولة الملكية فنادراً جداً ما يحدث هذا . إن لعبة القوى المضادة تكبح فيها آلياً حركة التمرد . فالمراتب المتوسطة لا تريد أن يتفوق الشعب كثيراً . كما ينقص المتمردون الاقتناع . ونرى الناس الحكماء والذين لديهم النفوذ يتوسطون ؛ وتستعيد القوانين قوتها وتصبح مسموعة . وفي هذا يكمن ، بحسب رأي مونتسكيو ، كل سر الملكية . فبفضل هذه اللعبة المعقدة تبقى الملكية حُكْماً معتدلاً[2] .

ـ الملكية والفساد

ومع هذا فإن الملكية لا تنجو ، مثلها مثل أي حكم آخر ، من الفساد ، الذي ينشأ عن فساد مبدئها أو فساد طبيعتها .

---

(1) أنظر ـ الكتاب الخامس ـ الفصل الحادي عشر ـ ص : 64 وما بعدها .

(2) أنظر : بريت دولا غروساي(Brèthe de la Gressaye) ـ المجلد الرابع ـ تحليل الكتاب الواحد والثلاثين ـ ص : 223 .

ويحصل الفساد عندما تُنتزع تدريجياً إمتيازات الاجسام المتوسطة أو إمتيازات المدن. لنطلب الى مؤلّف صيني (مجموعة مؤلفات ظهرت في عهد أسرة مينغ) أن يعطينا السبب لضياع كل الملكيات تقريباً.

« إن الذي أضاع سلالات تسين(Tsin)وسووي(Soui) هو أنَّ الامراء، بدل أن يكتفوا مثل الامراء بتفتيش عام، وهو الامر الوحيد الخليق بالسيد، أرادوا أن يحكموا كل شيء مباشرة بأنفسهم ».

ثم يتابع مونتسكيو، للدعم بهذا الاستشهاد، كلامه قائلاً :

« إنَّ الملكية تُضيع نفسها عندما يعتقد أمير ما بأنه يَظهر أكثر قوة » عندما يُغيّرُ نظام الاشياء بدل أن يتبعه، وينتزع الوظائف الطبيعية من البعض ليعطيها تعسفياً لآخرين، ويحب أهواءه أكثر من حبه لارادته.

إن الملكية تضيع عندما يستدعي الامير، وهو يعيد كل شيء لنفسه فقط، الدولة الى عاصمته، والعاصمة الى بلاطه، والبلاط الى شخصه وحده ».

ويأتي فساد المبدأ بعد فساد الطبيعة (الذي رأيناه لتوّنا).

« إن مبدأ الملكية يفسد عندما تكون المناصب الاولى علامات للعبودية الأولى، وعندما تنزع عن الكبار إحترام الشعوب، وتُحوِّلهم لمجرد أدوات بخسة للسلطة التعسفية. ويفسد المبدأ أكثر عندما يوضع الشرف في حالة تناقض مع الامجاد، وعندما يكون بالامكان تغطية المرء، في وقت واحد، بالعار وبالكرامة »[1].

ليس هناك ما هو أوضح، تحت قناع التعميم، من الاشارات للملكية الفرنسية. لقد كانت هذه الملكية تجد في أصولها الجرمانية والاقطاعية، أي في هذا « الحكم القوطي » الذي كان في البداية مزيجاً من الارستقراطية والملكية (مع السيئة المتمثلة بأن « الشعب كان فيها عبداً ») كل عناصر الحكم المعتدل. لكن ريشليو ـ الذي كان مونتسكيو يكن له مشاعر مختلفة جداً عن تلك التي كان يبديها سان سيمون ـ ولويس الرابع عشر، والمركزية والبيروقراطية الوزارية، وقصر فرساي دفعوا هذه الملكية في منحدر الفساد الذي يوجد الحكم الاستبدادي الفظيع في أسفله (*).

هل يعني هذا القول بأن الملكيات محكومة بأن تتلاشى في الحكم الاستبدادي، كما « تتلاشى الانهار الجارية في البحر »، وأن الملكية الفرنسية، بشكل خاص، ستتحول الى حكم إستبدادي ؟. إنَّ هذا، كما نعرف ذلك بوفرة، هو ما كان يعتبر وسواس المؤلّف، هذا المواطن

---

(1) الكتاب الثامن ـ الفصل السادس والسابع.

(*) في صدر حديثه عن إبداع القوانين يتقد مونتسكيو عداء ريشليو للبرلمانات التي « تشكل صعوبات أمام كل الاشياء» (الوصية السياسية » ـ منشورات ل. اندريه ـ ص : 246) ويستنتج بقسوة « عندما لم يكن الاستبداد موجوداً في قلب هذا الرجل. كان موجوداً في رأسه » (الكتاب الخامس ـ الفصل العاشر ـ ص : 64).

الصالح ، والفرنسي الصالح ، والاوروبي الصالح . ويمكن أن [redacted] هذا الملكي الصالح ، بشرط أن نحدد جيداً موقع انشغاله العميق الذي ، كما يعرضه في السطور التالية ، يتجاوز مثل هذه السمة الضيقة :

« إن المساوىء لا تُعجل عندما تنتقل الدولة من حكم معتدل الى حكم معتدل ، مثل الانتقال من الجمهورية الى الملكية ، أو من الملكية الى الجمهورية ، وإنما عندما تقع الدولة وتتحول من حكم معتدل الى حكم إستبدادي » .

أين تقف الشعوب الاوروبية ، في هذا الصدد ، بنظر مونتسكيو ؟ إنه يرى أن الاغلبية ما زالت تحكمها « العادات » وأن المناخ مطمئن ، ولكن :

« إذا ما أقيم الحكم الاستبدادي ، الى حد ما ، نتيجة لاساءة طويلة في استعمال السلطة ، أو لعملية غزو كبيرة ، فإنه لن يبقى هناك لا عاداتِ ولا مناخ . وستعاني الطبيعة البشرية في هذا الجزء الجميل من العالم ، على الأقل لوقت ما ، من الاهانات التي توجه لها في الأجزاء الثلاثة الاخرى منه »(1) .

إن هذا الوسواس يقوم لديه ، الى حد كبير ، على أساس تفكير ثاقب بشكل فريد ، صاغه (نظراً لأهميته) عدة مرات بطريقة مختلفة في أفكاره(Pensées) قبل أن ينتهي للصياغة النهائية التي سوف نقرؤها . فبعد أن يوجه قرار اتهام دافع ضد الحكم الاستبدادي ، يتساءل كيف يمكن ، بعد كل هذا ، أن لا تنهض الطبيعة البشرية (بحق) باستمرار ضد مصيبة كهذه ، وأن تخضع الغالبية الشعوب لها بالرغم من حب البشر للحرية وكراهيتهم للعنف . ويجيب مونتسكيو بقوله : إلاّ أن هذا من السهل فهمه :

« فلتشكيل حكومة معتدلة يجب ترتيب القوى وتنظيمها وتعديلها وجعلها تفعل . ويجب ، إذا صح القول ، إعطاء ثقل لبعضها لجعلها قادرة على مقاومة الاخرى . إنها تحفة تشريعية ، نادراً ما تصنعها الصدفة ، ونادراً ما تترك للحكمة أن تصنعها . أما الحكم الاستبدادي فهو ، بالعكس ، ظاهر للعيان ، إذا صح القول . إنّ له شكلاً واحداً في كل مكان . وبما أنه لا لزوم من أجل إقامته إلاّ للشهوات ، فإن كل الناس يصلحون لذلك »(2) .

هذه التحفة التشريعية كانت مفقودة في الملكية الفرنسية بالرغم من أنها عرفت ، في أصولها ، كل عناصرها . ولكن ألم تنجح الملكية الانجليزية ، بالمقابل ، ، في تحقيقها ؟ إن مؤلف « الرسائل الفارسية » ، الذي سافر الى إنجلترة حيث كانت الحرية (إذا صدّقنا المؤرخين) تخرج باستمرار من نيران الخلاف والتمرد ، سيطرح على نفسه السؤال ، ويجيب عليه بالايجاب بشكل قاطع . إنه

---

(1) الكتاب الثامن ـ الفصل الثامن .

(2) الكتاب الخامس ـ الفصل الرابع عشر .

سيتلقى علاوة على ذلك ، نوعاً من الالهام . ولن يجد نفسه هنا فقط أمام حكم معتدل موافق لتطلعاته ، مع ما يرافقه من لعبة معقدة بين القوى أو السلطات ، لكنه سيكتشف ، بالاضافة للملك ، أمة في العالم تعتبر الحرية السياسية الموضوع المباشر لدستورها (بدل أن لا تظهر هذه الحرية إلاَّ كنتيجة غير مباشرة لمؤسسات ملكية هدفها المباشر مجد الامير ومجد الدولة) . فلنتفحص إذن المبادىء التي تقيم عليها هذه الامة دستورها . فاذا كانت جيدة فإن الحرية ستظهر فيها كما تظهر في المرآة . إن مونتسكيو ، سيدعو ، بالنتيجة قُرّاءَهُ للتأمل بالمؤسسات الانجليزية التي درسها بدقة أثناء سفره ، ومن خلال مناقشته لرجال السياسة وقراءته للصحف وحضوره لمناقشات البرلمان المشهور ، ولفهمها والاعجاب بها . وسيبدأ وهو هناك وصفاً مكتوباً ، ليكمله بعد عودته سواء في بوردو أم في باريس . وهذا ما جاء في الفصل السادس المشهور من الكتاب الحادي عشر ، وعنوانه « في دستور انجلترة » . وفيه عشر صفحات ستمارس « التأثير الاكثر عمقاً على القانون الدستوري في الغرب » (على حد تعبير أ . ايسمان(A. Eismein)) . وهذا دون الاضرار بقيمة الصفحات التسع من الفصل السابع والعشرين من الكتاب التاسع الذي يعتبر الفصل « الانجليزي » الكبير الآخر في « روح القوانين » [1] .

ـ الحرية السياسية : تعريفات ، « النظام الانجليزي الجميل » .

قبل كل شيء ، يحرص مونتسكيو من أجل إنارة طريقه على تعريف ما هي الحرية في السياسة ؟ ذلك أنه ليس هناك من كلمة أخرى كانت موضوعاً لمعانٍ أكثر اختلافاً أو أذهلت بطرق عديدة الارواح . لقد وصف كل واحد الحكم الموافق لعاداته أو لميوله بأنه حر . ألم تعتبر بعض الشعوب (كالموسكوبين) ولمدة طويلة ، أن الحرية تكمن « في عادة إطلاق لحية طويلة » ؟ . لقد ربط البعض إسم الحرية بشكل من أشكال الحكم ، ونفوه عن الاشكال الاخرى » . واستُبعدت الحرية ، عن طيب خاطر ، وبشكل خاص عن الملكيات ، لتوضع بشكل طبيعي في الجمهوريات حيث يبدو أن القوانين تتكلمْ أكثر ، ومنفذي القوانين يتكلمون أقل . وبما أننا ننزع بسهولة لأن نرى فيها مجرد غياب للمنع أمام رغباتنا ، وللاعتقاد بأنها تكمن في فعل ما نريد ، فإننا نضعها في الديمقراطيات ، لأن الشعب يبدو فيها « أنه يفعل تقريباً ما يريد » : ولكن ها هو من يعود (وهذا ما يعلنه مونتسكيو بقوة) للدمج بين سلطة الشعب وحرية الشعب . ويوضح المؤلِّف في مجموعة تالية من الجمل التي لا تُنسى ، والتي أصبحت تقليدية كل هذه الامور . ويكنس ، بريشة حازمة ، كل تبسيط وغموض .

إن الحرية السياسية لا تكمن قط في فعل ما نريد ، وإنما في فعل ما يجب أن نريد ، وفي أن لا

---

(1) انظر حول تأليف الفصل السادس من الكتاب الحادي عشر بحوث ر . شاكلتون التي لخصها دوراتيه (في المجلد الاول ـ الحاشية السادسة ـ ص : 472) .

ـ انظر أيضاً : أ . ايسمان(A. Esmein) : « الحرية الحديثة : مبادىء ومؤسسات »(La liberté moderne, principes et institutions) . المجلد الاول من « عناصر القانون الدستوري الفرنسي والمقارن »(Eléments de droit Constitutionnel français et Comporé) ـ باريس ـ Sirey -1906 ـ الطبعة الرابعة ـ ص : 13 .

نكون مطلقاً مكرَهين على فعل ما لا يجب قط أن نريد . من الذي يحدد إذن الواجب ؟ القوانين . إن الحرية هي سلطة القوانين ، لا سلطة الشعب . وسلطة القوانين هي حرية الشعب . وهنا ينطق مونتسكيو بهذه الحكمة التي ينبغي نقشها في الرخام : « يجب أن نضع في روحنا ما هو الاستقلال ، وما هي الحرية . إن الحرية هي الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين . وإذا كان بإمكان مواطن ما أن يفعل ما تمنعه ، فإنه لن يكون هناك حرية ، لأن الآخرين سيكون لديهم كذلك هذه القدرة » . وينجم عن هذا أن الديمقراطية والارستقراطية ، وهما نموذجا الحكم الجمهوري ، ليستا دولاً حرة بالطبيعة . « إن الحرية السياسية تخص الملكيات المعتدلة كما تخص الجمهوريات وهي ليست أكثر بعداً عن العرش مما هي عن مجلس الشيوخ» (*) . إنها توجد في أنظمة الحكم المعتدلة بشكل مستقل عن شكلها ، ولكن فقط في هذه الانظمة . إن عدم إساءة إستعمال الحكام للسلطة هو الشرط الذي لا بد منه لوجودها . إلاّ أن مونتسكيو يعلن بوقار :

« إن التجربة الخالدة تبين أن كل إنسان يتمتع بسلطة ما يميل الى إساءة استعمالها . وهو يذهب في هذا الاتجاه الى أن يجد أمامه حدوداً . من كان يقول ذلك ! إن الفضيلة نفسها بحاجة الى حدود ـ فلكي لا يكون بالامكان إساءة استعمال السلطة يجب على السلطة ، بفعل ترتيب الاشياء ، أن توقف السلطة . إن هكذا دستور يمكن أن لا يُكرِه أي شخص على فعل الاشياء التي لا يجبره القانون على فعلها ، وعلى عدم فعل تلك التي يسمح له بفعلها » .

وبعبارة أخرى ، فإن الحرية السياسية تخضع لترتيب ما للاشياء ، أيْ : لتوزيع ما للسلطات بين القوى الملموسة الموجودة . إننا نجد ثانية بالاجمال ، المطلب المطروح سابقاً ، والخاص بالثقل والكبح المتقابل والارتباط المتبادل : وكلها آليات « لتحفة تشريعية » حقيقية من الصعب إدارتها . وهو مطلب فُكِّرَ به الآن ثانية على هدي التجربة الانجليزية وكُيِّفَ بناء على ذلك .

لننتقل الآن مع مونتسكيو ، المُدعَّم بتعريفاته الجوهرية ، لتطبيقاتها في الواقع الملموس للمؤسسات .

« في دستور إنجلترة » : إن الكلمات الاولى التي تتلو هذا العنوان تطرح ، من حيث المبدأ ، التمييز أو الفصل بين السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية . فاذا كان نفس الرجل أو نفس جسم الرئيسيين ، أي النبلاء أو الشعب ، يمارس السلطات الثلاث في آن معاً « فإن كل شيء سيضيع » . فلا حرية قط إذا كانت السلطة التشريعية مجتمعة مع السلطة التنفيذية : لأنه يمكن الخشية من أن يسن نفس الملك أو نفس مجلس الشيوخ قوانين « طغيانية » لينفذها « طغيانياً » . وإذا كان القاضي مشرعاً فسيكون لديه سلطة تعسفية على حياة المواطنين وحريتهم . وإذا كان مُنفِّذاً

(*) الصيغة مستقلة ، ليس من « روح القوانين » ، وإنما من « فكرة » حول كلمة الحرية هذه في السياسة » (هكذا يبدأ مونتسكيو) ذات إيحاء خاص ، ومهمة جداً بالواقعية والنسبية اللتين تعبران عن نفسيهما فيها .

إن تأكيد أن الحرية السياسية « ليست أكثر بعداً عن العرش مما هي عن مجلس الشيوخ » ، يترجم فكرة تتضمن قراءتها فائدة كبيرة ـ أنظر : الاعمال الكاملة ـ بلياد ـ رقم 631 .

فيمكن أن يكون لديه قوة المضطهِد . إن المهم هو أن لا تُعطى قوة القضاء لجسم دائم : الامر الذي سيجعلها ، إذا صح القول ، غير مرئية و « ولا قيمة لها » سياسياً . إن القضية التي تُطـرح إذن بالنسبة للسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ، هي قضية توزيع هاتين السلطتين المنفصلتين ، بين القوى الاجتماعية ـ السياسية الملموسة التي تُكَوِّنُ ، مجتمعة ، الحياة الجماعية للامة الانجليزية .

إلاَّ إننا نتبين في إنجلترة وجود ثلاث قوى ملموسة : الشعب والنبلاء والملك (والثانية تشكل القوة المتوسطة بين الاثنتين الاخرتين) .

إن الشعب كجسم يجب أن يُشَرِّع ، لأن الانسان الذي لديه افتراضاً روحاً حرة ، يجب ، في الدولة الحرة ، أن « يحكم نفسه بنفسه » . لكن هذا مستحيل في الدول الكبيرة ، وملِيء بالمساويء في الدول الصغيرة . ولهذا تنشأ الضرورة لوجود ممثلين . إن الشعب يختارهم لكفاءتهم ، الامر الذي يعرف القيام به جيداً (في حين أنه ليس مختصاً أبداً لأن يناقش بنفسه الشؤون الأخرى) . ولا يعـود لهؤلاء الممثلين اختصاص اتخاذ قرارات فَعَّـالـة ـ فهـم لا يجيدون فعـل ذلك ـ وإنما التصويت على القوانين ، ورؤية ما إذا كان قد تَمَّ تنفيذ القوانين التي صوتوا عليها ، بشكل جيد . وهو أمر يستطيعون القيام به بشكل جيد جداً بحيث أنه لا يوجد من يستطيع القيام بذلك جيداً إلاَّ هُمْ » .

إن الجسم الذي يمثل الشعب يتقاسم السلطة التشريعية مع الجسـم الـذي يمثـل النبلاء . فهؤلاء يجب بالفعل أن يكونوا مُمَثَّلين على حده ، وإلاَّ فإن الحرية المشتركة « ستكون عبوديتهم » . ذلك إنه لن يكون لديهم أي مصلحة في الدفاع عنها لأن أغلبية القرارات ستكون ضدهم(1) .

إن كلاً من مجلسي السلطة التشريعية يكبل الآخر بقدرته المقابلة على المنع ، والتي ينبغي تمييزها جيداً عن القدرة على البَتِّ فهذه القدرة الاخيرة تتجلى بالحق في أن يأمر كل مجلس من تلقاء نفسه أو أن يصحِّح ويُعَدِّل ويعيد صنع ما فعله المجلس الآخر . أما القدرة على المنع فليست إلاَّ الحق في إيقاف ورفض ما أمر به المجلس الآخر ، بدون القدرة على مسه . وهكذا لا يكون لمشاريع الشعب ضد النبلاء حظ في النجاح أكثر من حظ مشاريع النبلاء ضد الشعب : إن السلطة توقف السلطة .

كذلك فإن هذين المجلسين المتميزين للسلطة التشريعية يرتبطان كلاهما بالسلطة التنفيذية . قد أسندت هذه السلطة للملك (باعتبار أن الفرد الواحد يكون أكثر قدرة على التصرف من عدة أفراد) إلاَّ إن الملك نفسه مرتبط كذلك بالسلطة التشريعية . إن الدستور يعطيه الثِقل الضروري في شكل حقه في الاعتراض ، وفي حرمة شخصه) الذي يسمح له بمقاومة التعديات والدفاع عن امتيازاته . وبالمقابل ، فإن السلطة التشريعية تتمتع بموجب الدستور بكل الثقل الضروري لمقاومة

---

(1) كذلك فإن النبلاء ، باعتبارهم « معرضين دائماً للحسد » ، لا يجب أن يدعوا للمثول أمام المحاكم « العادية » وإنما أمام الجزء من السلطة التشريعية الذي يمثلهم ، وذلك بغية التمتع بالامتياز الذي يمتلكه « أقل المواطنين في دولة حرة ، والمتمثل في أن يحاكم من قبل أمثاله » (ص176) .

الملك : وذلك من خلال الدورات الدورية التي تُدعى للانعقاد إجبارياً ؛ والتصويت السنوي على الميزانية ، ومراقبة تنفيذ القوانين (التي تعتبر « الارادة العامة للدولة ») ؛ واحتمال توجيه الاتهام للوزراء .

قد يميل البعض للاعتراض بأن مثل هذا الترابط ، والمنع المتبادل بين هذه القوى الثلاث من شأنه أن يؤدي لقيام حالة من « الراحة » أو « التعطل » . لكن مونتسكيو ، الذي صاغ الاعتراض ، يجيب بتفائل تفتي الى حد ما ، « بأن هذه القوى ستكون مجبرة على السير معاً بانسجام ، بفعل الحركة الضرورية للاشياء . . . المُكْرَهَةِ على السير » . وبعبارة أخرى ، فإن السلطة يمكنها أن توقف السلطة ، لأن ترتيب الاشياء يمنع أن يقوم أي كان باساءة استعمال قوته (وبهذا يتم استبعاد أي شكل من أشكال الحكم الاستبدادي) ، وذلك بدون أن تتجمد الآلية السياسية وأن يصبح الانسجام الحكومي مستحيلاً ، وأن يتكرس الشقاق بشكل دائم .

ولكن ماذا يعني الاتحاد في جسم سياسي إذن ؟ . لقد حرص مونتسكيو في التأملات على تحذير القراء من غموض هذا الامر ، وذلك في معرض حديثه عن موضوع الانقسامات التي أدت لاضمحلال روما . فاذا كنا نرى في الحكم الاستبدادي إتحاداً ، فإنه لم يكن (كما يسخر بروعة) إتحاداً بين المواطنين ، وإنما بين « أجسام ميتة مكفّنة الواحدة بعد الاخرى » . إن الاتحاد الحقيقي هو :

« إتحاد انسجامي يجعل كل الاجزاء ، التي تبدو لنا متعارضة ، تساهم في الخير العام للمجتمع ، كما يساهم تنافر الاصوات ، في الموسيقى ، في الاتفاق الكلي . إن من الممكن أن يكون هناك إتحاد في دولة نعتقد أننا لا نرى فيها إلاّ الاضطراب . إنه الانسجام الذي تنجم عنه السعادة ، التي هي السلام الحقيقي . إن هذا الحال هو كحال أجزاء هذا الكون المرتبطة أبدياً بفعل بعضها ، وبرد فعل بعضها الآخر »[1] .

الانسجام ، الاتفاق ، الفعل ورد الفعل ، الثقل والكبح المتقابل ، ترتيب القوى وترابطها المتبادل ، لكي لا يقال تعاونها : إننا نرى ، كفاية ، من خلال كل هذه التعابير ، الى أي حد من شأن تعبير فصل السلطات ، المكرّس والمستَعمل بدون غيره ، أن يُضيِّق ويُوجز ويُشوِّه ويبتر الفكر الدستوري ، الغني جداً ، لمونتسكيو ، المعبر المتحمس ، عما يسميه « النظام الانجليزي الجميل » ، والذي يحلو له أن يؤكد ، بقليل من الغرابة ، أنه « وُجِدَ في الغابة » (*) . إننا نعجب كيف أن بعض السطور (التي تشكل لوحدها فصلاً) تكثّف هذا الفكر الدستوري بشكل عجيب وبلا

(*) إن مؤلف « روح القوانين » يرى أن الانجليز يستمدون فكرة حكمهم من الجرمان ـ وهذا ما سيسخر منه فولتير في تعليقاته ، الفظة غالباً ، والمحقرة عن قصد ، حول المؤلّف . « لماذا ، يسخر معلقنا ، لم يجد في غابات المانيا مجلس ديات وتيبون بدل أن يجد فيها برلمان انجلترة ؟ » . ولننتبه ، ونحن نمر هنا ، الى تأثير الفكرة المسماة « بالجرمانية » أو « القوطية » على مونتسكيو .

(1) أنظر ـ « تأملات » ـ في « الاعمال الكاملة » ـ Pléiade ـ ص : 119 .

غموض : « أريد ، كتب مونتسكيو ، أن ابحث في كل أنظمة الحكم المعتدلة التي نعرفها ، عن توزيع السلطات الثلاث ، وأن أحسب من هنا درجات الحرية التي يمكن أن يتمتع بها كل منها » . ويضيف ، في النهاية متباهياً ، بأنه لا يجب دائماً « استنفاذ الموضوع ، وعدم ترك أي شيء للقارىء ليفعله » . إنَّ الامر لا يتعلق « بجعل القارىء يقرأ ، وإنما بجعله يفكر »[1] .

ـ الحرية ذات النمط الانجليزي والروح العامة

تتقيد القوانين ، في أغلبية النظم ، بالروح العامة التي تختلقها العادات وأساليب السلوك أكثر مما تختلقها الاسباب الطبيعية . لكن هذا الوضع يتقلب في أمة جعلت من الحرية الموضوع المباشر لقوانينها الدستورية ، وتعلقت بهذه الحرية بشكل عجيب ، لانها حرية « حقيقية » . فهنا تقود قوة روح الحرية ، التي تُعبِّر عنها هذه القوانين ، كل ما تبقى بدرجات متفاوتة (وهذا هو موضوع الفصل السابع والعشرين من الكتاب التاسع) . إن الفضائل والعيوب السياسية ، الناشئة عن نفس المصدر : أي الدستور ، تتوازن تلقائياً وتساهم ، مجتمعة في اختلاف طابع أصيل وجموح .

إن الدور الذي يعزوه المؤلِّف للانفعالات وآثارها في الحياة العامة الانجليزية المتمحورة حول حزبين : الاول مؤيد للسلطة التشريعية ، والثاني للسلطة التنفيذية ، يعتبر نموذجياً في هذا الصدد . فبدون هذه الانفعالات ، ستكون الدولة كرجل « صرعه المرض ، ولم يعد لديه انفعالات ، لانه لم يعد لديه من قوى قط» . وبما أنَّ أثَرَ الحرية يكمن في تخفيض الحزب الذي تفوق كثيراً ، فإن الكراهية بين الاحزاب تبقى ، لكنها تكون ضعيفة . إن الجسم التشريعي ، الذي يتمتع بثقة الشعب ، يهدىء هذا الشعب : وهذا تماماً عكس ما كان يحصل في الديمقراطيات القديمة التي كان الخطباء يهيجونها ويدفعونها فوراً للعمل . أمَّا هنا فإن للتهييج ، الذي ليس له توابع عملية ، أثراً طيباً يكمن في أنه يَشُدُّ « كل نوابض » الحكم ، ويوقظ انتباه كل المواطنين : ألاَ يعتبر هذا الامر ميزة خاصة بشعب حر كان يخشى ، حتى بدون سبب رصين ، على حريته ؟[2] .

وعندما كان الامر يتعلق بخطر حقيقي : كأن تُقلب القوانين الاساسية أو أن تهدد قوة أجنبية ما الدولة وتضع ثروتها ومجدها في خطر ، « فحينذاك . . . » ، حينذاك (ولنتمسك بالافتراض الثاني الملهِاً لان يصبح حقيقة مرات عديدة ، منذ عام1748 وحتى أيامنا هذه) ، سيتجمع الكل متجاوزين الصراعات الحزبية ، لفائدة السلطة التنفيذية ، « وستتنازل المصالح الصغيرة للمصالح الاكبر » . وستضحي الامة من أجل الدفاع عن حريتها ، بمالها ورخائها وستحمل الضرائب الاكثر قسوة والتي لن يجروء « الامير الاكثر ممارسة للحكم المطلق » على فرضها على رعاياه .

الحرية ، دائماً . فمن أجل التمتع بها وحفظها يجب أن يتمكن كل واحد من قول ما يفكر به . إن المواطن هنا سيقول ويكتب كل ما لم تمنعه القوانين صراحة من قوله أو كتابته . إن أي مواطن في هذه الامة التي تسكن جزيرة (وهذا أمر مهم !) لا يخضع لمواطن آخر . وكل مواطن يقيم

---

(1) أنظر ـ الكتاب الحادي عشر ـ الفصل العشرين .

(2) حول مونتسكيو وفكرة الحزب ـ أنظر : س . كوتا في «أعمال مؤتمر مونتسكيو» ـ بوردو ـ أيار1955 ـ ص :257-263 .

وزناً لحريته أكثر مما يقيم لمجد بعض المواطنين أو لمجد اي مواطن بمفرده . إن المؤهلات المدنية هي أكثر إجلالاً من المؤهلات العسكرية . إن هذه الامة ، التي يتعلون السلام والحرية على تحريرها من « الاحكام المسبقة الهدامة » ، تميل للتجارة ، مستفيدة في ذلك من مزايا موقعها المنعزل . فاذا أرسلت جاليات لمكان بعيد ، فإن ذلك من أجل نشر تجارتها ، أكثر مما هو من أجل السيطرة .

ويبدي مونتسكيو ، بعد ذلك ، ملاحظات بارعة ، بالرغم من قابليتها للنقاش ، ومن كونها نوقشت بالفعل ! . إنها ملاحظات حول الصلة بين نوع ما من التهذيب (التهذيب في أساليب السلوك وليس في الاخلاق) وبين الحكم « المطلق » . ألم يكن عصر تهذيب الرومان هو نفسه عصر « إقامة السلطة التعسفية » ؟ ؛ وحول التفضيل الذي يعطيه حكام البلاد الحرة للناس المقبلين ، المزودين بمؤهلات حقيقية (« كالثروات والجدارة الشخصية ») ، وليس للمُتَسَلِّين : المداهنين والمتملقين والمجاملين ؛ وحول ضرورة أن يفكر الافراد ، في بلد حر ، بشكل جيد أو رديء . لأن الحرية تضمن من آثار هذه المحاكمات الفكرية (إن العكس تماماً هو الذي يحدث في الحكم الاستبدادي : إذ يكفي أن تفكر ، بشكل جيد أو رديء ، حتى « يُصدم » مبدأ الحكم) .

بناء على هذا ، يبدو من الطبيعي أن يتكلم الانجليز كثيراً في السياسة ، وذلك مع احتمال توقع حدوث الاخطاء : ألم يُعْطِ الدستور لكل الناس حصة في الحكم وفي المصالح السياسية ؟ إن مونتسكيو يحرص على أن يضيف لهذا سبباً آخر مأخوذاً من المناخ : فقد أعطى المناخ للعديد من الناس « روحاً قلقة » (*) .

لنحاول الآن تلخيص هذا الفصل « الانجليزي » الكبير الثاني من « روح القوانين » ، الذي غالباً ما كان موضوعاً لتجاهل كبير لفائدة الصفحات المشهورة من الكتاب الحادي عشر ، حول « دستور انجلترة » .

الطابع الأصيل والجموح في آن معاً : إن الاصالة تتجلى أيضاً في أعمال روح (الناس « المتأملين والذين فكروا بمفردهم ») . أما بالنسبة للجموح : (« الامم الحرة ، رائعة ، أما الاخرى فيمكن بسهولة أكثر أن تكون بلا جدوى ») فإن دستوراً ، فريداً من نوعه في العالم ، هو الذي كان ، بمساعدة المناخ ، المصدر المباشر وغير المباشر في آن واحد ، لروح عامة بمثل هذه النوعية : ها هي إذن انجلترة كما رأتها عيون مونتسكيو . إنها ، بكل تأكيد ، عيون معجَبة ، بالرغم من هذا التحفظ أو النقد الظاهر في أم ذاك . في ذلك العصر ، لم ينخدع مهاجم حاد « لروح القوانين » (يُسمَّى جروفيه (Grevier)) عندما كتب بأن الانجليزي يجب أن يكون « مزهواً » بقراءته لهذا المؤلَّف .

لكن ، عندما يضيف بأن هذه القراءة لم تكن « خليقة إلا بأن تُمِلَّ الفرنسيين الطيبين » فإن

(*) يكرر المؤلف هنا أفكاراً مفصلة في الكتاب الرابع عشر ، الفصل الثالث عشر : الاثار التي تنجم عن مناخ انجلترة ، ص : 257 : « طابع ما من عدم الصبر » ، « شعب يتردد باستمرار . . . وقلما يستطيع أن ينام » الخ . . .

قوله هذا هو أكثر قابلية للنقاش .

الانجليزي المزهو . . . لان أجنبياً ، والاكثر من هذا ، فرنسياً ، كَلَّفَ نفسه عناء الانكباب على مؤسساته (لحد أنه عَلَّمَه اياها ، حسب كلمة اللورد شسترفيلد الى مونتسكيو) وقام بالقاء سلاحه أمام العبقرية السياسية للامة الانجليزية ، والقيمة الفريدة لدستورها ! لقد تأثر مؤلف « روح القوانين » بلا شك ببعض الكتاب الانجليز : ولا سيما بسيدني ، ولوك وبولنغبروك (Bolingbroke) (الذي يعود كتابه حول الاحزاب(Dissertation Upon Parties) لعام1735 . . لكنه لم يكن ، بدون شك ، مترجماً أميناً ، بشكل كامل ، لهذا النظام الذي كان يجهله جيلاً جداً . لانه ، على ما يبدو جيداً ، لم يتنبه للدور ، الناشيء ولكن الاساسي ، للحكومة(Cabinet) ولرئيسها « الوزير الرئيسي » الذي سيُسَمَّى فيما بعد « بالوزير الاول » : ذلك أن « الاتحاد الانسجامي » سيتحقق في داخل الحكومة ؛ ومن خلالها ، ومن خلال رئيسها ، الذي كان يمثل الصلة الشخصية بين الملك والاغلبية البرلمانية . لقد كانت الأطراف المترابطة بشكل متبادل في التشكيلة الحكومية « مضطرة لان تعمل بانسجام » . وبالاجمال ، فإن مونتسكيو لم يتنبأ ، بما فيه الكفاية ، بكيفية ممارسة والبول(Walpole) (*) للسلطة . ومع ذلك ، فإن المفسرين الأقوى حجة ، والاكثر شهرة للنظام الانجليزي سيتأثرون بشكل واسع به . ومنهم : بلاكستون(Blackstone) في « تعليقات حول قوانين انجلترة »(Commentaries on the laws of England) الصادرة بأربعة أجزاء فيما بين1765 ، 1769 ، ودو لولم(De Lolme) ، الجنيفي ، في « دستور انجلترة » (Constitution de l'Angleterre) (الصادر في لندن ، عام1771) ، الذي نُسِيَ كثيراً في أيامنا هذه ، والذي يعود له الفضل في وصف النظام بطريقة مفصلة جداً ، وأكثر كمالاً من طريقة سلفه البارز ، والذي لا يعتبر بالتأكيد تلميذاً له « بلا شروط » (1) .

أما فيما يتعلق بالفرنسيين الطبيين المذلولين ، فإنه يجب أيضاً تغذية بعض الافكار حول ما كان مونتسكيو يتمناه بالضبط لوطنه ، وذلك من أجل تقدير الى أي حد من المبرر لهم أن يكونوا كذلك .

ـ الصيغتان : خلاصة .

هل كان مونتسكيو ، في الحالة الاخيرة لأفكاره ، يرى بأن الحرية السياسية ذات النمط الانجليزي قابلة للتطبيق في فرنسا ؟ أو ، بعبارة أخرى ، هل كان يتصور ملكية فرنسية تمثيلية ، تصبح ، بعد قليل من الزمن ، برلمانية ، وتتضمن : مجلساً شعبياً منتخباً ، بنفس طريقة انتخاب مجلس العموم ، ومجلساً أرستقراطياً وراثياً مشابهاً لمجلس اللوردات ، وملكاً ، مثل الملك الانجليزي ، مجرداً من القدرة على البت في الميدان التشريعي ، ومكتفياً بمجرد القدرة على المنع من

(*) روبرت والبول(1676 -1745) : من حزب الويكز ، سيطر خلال أكثر من20 سنة (من 1721 ـ الى1742) على السياسة الانجليزية من خلال توليه لمنصب وزير المالية . وعندما ترك السلطة في1742 نظراً لفقدانه للاغلبية الكافية في مجلس العموم ، كان قد تمكن من خلق « جنين النظام البرلماني » .

(1) حول جروفيه(Grevier) ـ أنظر : « ملاحظات حول كتاب روح القوانين »(Observations sur le livre de l'Esprit des lois) ذكره : أ . سوريل في المرجع السابق ذكره . ص : 143 .

خلال حق الاعتراض (الذي لم يعد يمارسه منذ عام 1707) .

الجواب : « إني لا أرغب قط . . . بالانتقاص من أنظمة الحكم الأخرى ، ولا القول بأن هذه الحرية السياسية القصوى يجب أنْ تُذِلَّ أولئك الذين ليس لديهم إلاّ حرية سياسية معتدلة . فكيف لي أن أقول هذا ، وأنا الذي أعتقد بأن إسراف العقل حتى هو أمر غير مرغوب به دائماً ، وأن البشر يرتاحون بشكل أفضل ودائماً تقريباً للوسط أكثر من الحدود القصوى » ؟ . لنعترف بأن روح الحذر والخداع وبعض الاهتمام بالمراقبة ، تُشْتَمُّ من هذه الجمل . ولكن بعد كل شيء ، ألم يضع مونتسكيو كمبدأ ، منذ البداية ، أن القوانين يجب أن تكون مناسبة للشعب الذي سُنَّتْ من أجله ، وأنه سيكون من قبيل « الصدفة الكبيرة جداً » أن تناسب قوانين أمة ما أمة أخرى ؟ .

إن هذا ، على الاقل ، أمر مؤكد . فلقد تمنى مونتسكيو ، صراحة ، لوطنه حداً ادنى من توزيع « القوى » ، وحداً أدنى من الامن للمواطن ، مقابل الاتجاهات الاستبدادية التي كان يتبينها فيه ، والمنطق المركزي للحكم المطلق ، وذلك دون أن يجروء على الاعتقاد بامكانية وجود نظام « جميل » كالنظام الانجليزي ،في فرنسا ، وحرية سياسية كاملة بما فيه الكفاية لمنع كل تجاوز في استعمال السلطة .

ولكن ألم تكن السلطة القضائية تمُارس ، في الواقع ، من قبل أجسام مستقلة ، بالرغم من أنه كان هناك ، قانونياً ، إندماج للسلطات بين أيدي الملك ؟ ألم تكن السلطة ، بهذا المقدار ، توقف السلطة ، في فرنسا ؟ لقد كان من المهم عدم الانحراف بأي ثمن عن هذا الطريق المرسوم . بل كان من الواجب ، بالعكس ، توسيعه وتمديده . لنتأمل ، بالاحرى ، السطور التي تتلو مباشرة تحليل ومديح الحرية الانجليزية ، والتي أشير فيها لفرنسا بشكل تلميح . (« في الملكيات التي نعرفها » ـ الكتاب الحادي عشر ، الفصل السابع) .

« إن الملكيات التي نعرفها ليس لديها ، كالتي أتينا على ذكرها ، الحرية كموضوع مباشر لها ، إنها لا تتجه إلاّ الى مجد المواطن والدولة والامير . لكن روح الحرية التي تنجم عن هذا المجد ، في هذه الدول ، يمكنها أن تفعل أشياء كبيرة أيضاً ، ويمكنها أن تساهم ، بنفس القدر ، في تحقيق السعادة والحرية . إن السلطات الثلاث فيها ليست قط موزعة ومسبوكة وفق نمط الدستور الذي تكلمنا عنه . إن لكل من هذه السلطات توزيعاً خاصاً تقترب بناء عليه من الحرية السياسية بدرجات متفاوتة وإذا لم تقترب منها فإن الملكية ستتحول الى استبدادية » .

إنه تنبيه حذر ، لكنه مُلِحٌ . وهو يتعلق دائماً بنفس الوسواس : هل يمكن لفرنسا ان تتجنب الهاوية المتثائبة باستمرار والتي تهدد ، بلا انقطاع ، الامم غير المتعقلة التي تنزع كثيراً للانزلاق على منحدر سهل جداً .

من هذا التوضيح ، يُستنتج أن الملكية ، برأي مونتسكيو ، أي الملكية الصحيحة ، الامينة لطبيعتها ومبدئها ، تبدو قابلة لصيغتين مختلفتين ، لهما مدىً غير متساوٍ ومستقبل غير متساوٍ الاولى

فرنسية بحتة ، والثانية أنجليزية أو متكيفة مع الانجليزية .

إن الصيغة الفرنسية ، الاكثر ضيقاً ، قلما تلجأ لغير « الحرية القديمة » . فنظراً لأنها كانت ترجع كفة الفئات ذات الامتيازات ، والبرلمانات الحارسة للقوانين الاساسية ، فانها كانت تعرض نفسها للاتهام بالرجعية من قبل النفوس المتقدمة . لا سيما وأنها لم تكن تنص على أي مشاركة للاكثرية (من المواطنين) بالتشريع ، وعلى أي تمثيل سياسي لهم .

اما الصيغة الانجليزية ، أو المتكيفة معها ، فقد كان لها مدى مختلف كلياً : إن القارىء « المتنور » في أواسط القرن الثامن عشر لم يكن بإمكانه إلاّ أن يحكم بأنها جديرة بالانتشار والتقدم . إنها لم تكن فقط تضمن حرية الشعب ، وحرية كل مواطن (« وأمنه ») ، وإنما كانت تغطي مجالاً لسلطة الشعب ، في شكل جمعية كانتْ تمثل بطريقة ما الأمة ، وكانت مدعوة للتشريع ولمراقبة السلطة التنفيذية (وذلك بشكل مشترك مع جمعية النبلاء) .

إلاّ أن هذا لا يمنع من كون الصيغتين تتضمّنان على حد سواء هذين العنصرين الاساسيين ، واللذين لا يمكن فصلهما عن بعض ، وهما : طبقة نبلاء وراثية ، وملك كانت هذه الطبقة تقابله وتوازنه وتدعمه وتحتويه في آن واحد ، بحيث كانت تشكل قوة مضادة ، في غاية الجودة . كما كانت الصيغتان تتضمنان على حد سواء ملكية مضبوطة بقوانين ثابتة ، وبالتالي مستقلة عن الارادة الكيفية والظرفية للسيد . وبعبارة أخرى ، فقد كانتا كلتاهما تعبيراً عن الحكم المعتدل : الحكم الذي يضع الخير السياسي « بين حدّين » ، ويحترم الوسط العادل بين السلطة والحرية (أو على الاقل « روح الحرية » هذه الجديرة بأن تقوم مقام الحرية نفسها ، الى حد ما) ؛ الحكم الذي لا يعرّض نفسه بشكل خاص ، لأن ينحدر في أحد الحدين المتطرفين اللذين كان مونتسكيو يخشاهما ، وهما : الدولة الاستبدادية والدولة الشعبية .

وبالاجمال ، فإن كلاً من هاتين الصيغتين كانت تعكس ، على طريقتها ، المزاج السياسي للمؤلف : وهو مزاج « طبيب صحة إجتماعية » كان بعيداً جداً عن تقويض المؤسسات القائمة ، لكنه كان حريصاً الى أبعد حد على أن يوقفها على منحدر فسادها ، وعلى أن يعالج ، بشكل خاص جداً ، بعلاجات مناسبة (تأتي في مقدمتها المقاومة الارستقراطية ، الضمانة الثمينة للحرية الدائمة) الامم الملكية التي تواجه خطر الاستبدادية [1] .

في نفس الوقت ، كيف نشك بأن روح « الانوار » كانت تعصف لدى هذا المعتدل ، هذا المحافظ ، الذي ، وهو « المتنور » بحد ذاته ، كان يتمنى ويجد من الحسن أن يكون الشعب متنوراً كذلك ، والذي كره (وقد قال ذلك) العيش « في زمن الجهل » ـ ولكن الذي ، وهو الغريب عن كل نزعة تبسيطية وكل إسراف فكري ، حتى ولو كان عقلانياً ، لم يكن لديه شيء من صفات رئيس حزب ، أو مناضل من أجل قضية حزب ، حتى ولو كان هذا الحزب هو الموصوف « بالفلسفي » ،

---

(1) انظر مقالة جـ . جـ . شوفاليه بعنوان « الصيغتان » التي نشرت في « المجلة الدولية للفلسفة » ـ بروكسل ـ 1955 ـ العدد 4,3 ـ ص : 331 .

وحتى ولو كان بقصد الارتقاء « بسياسة العقل »[1] .

إلاّ أنّ هذا الامر لا يمنع من أنّ مؤلّف حياته سيصبح سريعاً جداً موضوعاً للتشهير باعتباره مشوباً بالنزعة الفلسفية والعقلانية ، وكذلك باعتباره صادراً عن « عدو لاهوتي » . وهذا سواء من قبل الجنسينيين(Les jansénistes) (بحدة) في « الكنسيات الجديدة » ، أو من قبل اليسوعيين(Les jésuites) (باعتدال) في صحيفة تريفو . وقد كان على مونتسكيو أنْ يكرس كل اهتماماته من أجل كتابة « دفاع عن روح القوانين »(Défense de l'Esprit des lois) .

وقد ظهر هذا « الدفاع » ، بدون إسم مؤلّف ، في شباط1750 . وكان متلألئاً . لكن السخرية والتهكم فيه لم تؤدِّ إلاّ الى تكريس قيمة كرامة وعلو نبرة مونتسكيو (ومع ذلك ، فإن من الممكن أن نتوقع بان هذا الدفاع سيسبّب لمؤلفه ضرراً أكثر مما يسبّب له من خير لدى اللاهوتيين ، والناسكين في إثرهم ، وأنّه لن يمنع إطلاقاً الادانة الصادرة عن أبرشية أندكس(Index) في29 تشرين الثاني1751) .

لقد كان مونتسكيو يسخر قائلاً : « كيف يمكن ان نأخذ عليه ان يكون ، في نفس الوقت ، وبشكل تناقضي ، تلميذاً للملحد سبينوزا ومتشيعاً للدين الطبيعي ، هذه المرطقة المتوزدة القادمة من انجلترة . (« إن المؤلّف لا يعرف قطعا إذا كانت انجلترة مهد الدين الطبيعي ، لكنه يعرف أنها لم تكن مهده هو ») . ويقوم مونتسكيو بهجوم مضاد على اساس التشهير يستشهد فيه بجملة الخاصة بفصول مؤلفه المخصصة للدين ، ويحتج بأنه لم يكن لاهوتياً وإنما « كاتباً سياسياً » و « فقيهاً » ، وإنهم أرادوا أن يجعلوه لاهوتياً بالرغم عنه ، وأنهم جروه بالقوة الى ميدان كان يرفض الدخول اليه صراحة ، ويذكره : ألم يكن قد أعلن في الكتاب الرابع والعشرين انه لن يبحث في الاديان ، إلاّ بالنسبة للخير الذي يُستخلص منها في « الحالة المدنية » . أو بعبارة أخرى ، باعتبارها مؤسسات إنسانية ، وفقط وفق طريقة تفكير « إنسانية » ، وليس أبداً « في علاقتها مع حقائق أكثر سمواً » ؟ ألم يكن الاجدر بهؤلاء اللاهوتيين المحترفين (وهي حرفة لم تكن حرفته) أن يشعروا بأنفسهم « بثمن » الاشياء « الجميلة جداً » التي قالها لصالح الدين المسيحي ، بدل أن يهاجموه بمثل هذه الحدة ؟ [*] .

---

(1) انظر : ب . غروكلود(P. Grosclaude) ـ « مالزيرب ، شاهد ومترجم عصره »(Malesherbes témoin et interprète de son temps) ـ باريس ـ منشورات Fischbacher -1961 ص ـ161 .

(*) الجميلة جداً في الحقيقة : ومنها على سبيل المثال ما قاله في الكتاب الرابع والعشرين ، الفصل الثالث : « إن الدين المسيحي ، الذي لا يبدو ان له موضوعاً غير السعادة في الحياة الاخرى ، يصنع أيضاً سعادتنا في هذه الحياة ، وهذا أمر مثير للاعجاب » . لكن المتشددين على المؤلّف كانوا يريدون ان يعتقدوا بأن مونتسكيو كتب هذه الاشياء الجميلة جداً من باب التنكر ، « ومن أجل ان يخبىء نفسه » . وسيقول البير سوريل في هذا الصدد ، ويحق : « إن مونتسكيو انتصر (في دفاعه) على أغلبية الانتقادات التفصيلية ، لكنه لم يكن قط على حق فيما يتعلق بالانتقادات الاساسية . لقد كان عليه ، من أجل ان يثبت ارثوذكسيته ، ويؤكد خضوعه ، أن يتنكر لمبدأ روح القوانين نفسه ، وان يحرق نصف المؤلّف . لكنه لم يستسلم قط لهذا الامر » .

لقد كان هذا الدفاع متلألئاً . وبالرغم من أنه غير فعال ، لم يكن يستطيع إلاّ أن يكون كذلك . لكن فضله يكمن في أنه ألقى توضيحات إضافية حول تقييم مونتسكيو الاجمالي للذين : وهو تقييم « إيهامي إجمالاً » ، ويتجاوز (على حد تعبير س . كوتا) الانتقادات التي وجهها للذين متحولٍ الى خرافة أو منغلقٍ في طقوسية شكلية وبلا روح » .

لقد كان هذا الدفاع متلألئاً . لكنه لم يكن قابلاً كثيراً ، بالتأكيد ، لأن يرضي الفلاسفة ذوي التقيد الصارم : هؤلاء المناضلون ، من جهتهم ، في سبيل العقل ، والمقاتلون المنخرطون في العمل ، والذين لم يكن لديهم ما يفعلونه بالموقف المتميز جداً ، المنفصل جداً ، على الاقل ، في التعبير ، والمعادي جداً للاسراف (لنكرر ذلك) ، هذا الموقف الذي كان يميز ويضع جانباً الرئيس مونتسكيو ، النبيل والبرلماني [1] .

---

(1) تجد نص « الدفاع عن روح القوانين » ـ في طبعة دوراتيه ـ المجلد الثاني ـ ص : 410 وما بعدها .

الكتاب الخامس

إصلاحات أم ثورة ؟

الفصل الاول

الانوار أو سياسة العقل

« كل هذه الفلسفة الكبرى التي فعلت ، بالاجمال ، أكثر من لوثر وكالفن » .

أ . رينان .

« إن الفلسفة السياسية للانوار تتردد ، في تطلعاتها الأعم ، بين الاستبدادية المستنيرة ، والاصلاح ذي النمط الانجليزي » .

ب . غيرتيور .

1 ـ الحزب الفلسفي

معركته

« إعتباراً من عام 1751 حدثت ظاهرة نشر لا نظير لها . إن ما كان يُجر في الظل أخذ ينمو في وضح النهار . وما كان يُعتبر تأملاً لبعض الشخصيات النادرة ، انتشر في أوساط الجماهير . وما كان خجولاً أصبح مُحرِضاً » ، بهذه العبارات يتصدى بول هازار ، محلل الأزمة الذي نعرفه ، لدراسة الفكر الاوروبي في القرن الثامن عشر ، من مونتسكيو الى ليسينغ(Lessing) . إن النشر المقصود هنا هو نشر للمواضيع الكبرى للهرطقة : الفرد ، العقل ، الطبيعة ، السعادة ، وهي كلمات أساسية أصبحت ، من الآن فصاعداً ، مكتسحة ، وأعلاماً فخورة منشورة تترقرق في رياح القرن . لقد أصبحت ، حقيقة » ، مُحرِّضَة ولم تعد تخشى وضح النهار ، بالرغم من الاخطار التي ما زالت جدية . إن وضح النهار هو ، وضح نهار الانوار الذي فرض نفسه من أجل تعميد ظاهرة ثقافية لا يجهل أي شخص مدى الاهمية الكبيرة التي ستكتسبها بالنسبة للحضارة (وهذه الكلمة الأخيرة هي بحد ذاتها من الكلمات الجديدة جداً التي ظهرت في ذلك القرن) .

الانوار التي تعني بالفرنسية(Les Lumières) ، وبالانجليزية(Enlightenment) ، وبالالمانية (Aufklärung) ، وبالايطالية (Illuminismo) ، وبالاسبانية (Las Luces) . إن الظاهرة ، كالازمة التي انبثقت عنها ، تتخطى الاطار القومي . إنها ظاهرة أوروبية . صحيح أن نفس المصطلح يغطي اختلافات ملموسة في المضمون ، وذلك حسب البلد المعني . لكن المقصود منه في كل مكان هو عكس الظل والظلام ، عكس الظلمات التي كان الفكر الاعمى يتخبط فيها ، فريسة للجهل « وللاحكام المسبقة » « والخرافة » . إنه عكسٌ ، يعود لكل فرد أن يكتسبه بنفسه ولنفسه ، وذلك بفتح عيون الروح ، بالذات ، بأكبر وأوسع ما يمكن .

إن أمانويل كانت(Emmanuel Kant) سيتساءل في عام1784 ، ما هي الانوار ؟ وسيجيب : « إنها خروج الانسان من سن القصور الذي يعتبر هو نفسه مسؤ ولاً عنه ؟ سن القصور الذي يعني عدم الاهلية لإستخدام فهمه بدون توجيه من الآخرين ؛ سن القصور الذي يعتبر هو نفسه مسؤ ولاً عنه ، لأن سببه يكمن ليس في عيب في الفهم ، وإنما في نقص بالقرار ، وبالشجاعة على استخدام الفهم ، بدون توجيه من الآخرين » . إن الفيلسوف الالماني سيعطي وهو يستشهد بلوراس(Horace) ، وينظر تقريباً للماضي ؛ شعاراً للانوار ، هو : « تجرأ على المعرفة(Sapere aude) ، وليكن لديك الشجاعة على استخدام فهمك الخاص بنفسك »[1] .

وهو ينظر تقريباً للماضي : لأن « كانت » عندما كتب في عام1784 ، كانت أوروبا المستنيرة قد أصبحت فعلاً حقيقة قوية ، وتسير في اتجاه لا عودة فيه ، وذلك بفضل جهد النشر الضخم الذي يُسمى في أيامنا هذه « بالدعاية » أو بمزيد من الدقة « بالدعاية الايديولوجية » أو دعاية للمعركة الايديولوجية .

معركة : يقودها من ، وضد ماذا ، ولماذا ، وبأي وسائل نشر ، ومع أي حلفاء ؟.

من يقودها ؟ بالدرجة الاولى ، أولئك الذين يُسَمَّون بالفلاسفة ، بالمعنى الخاص جداً الذي تعنيه الكلمة في ذلك العصر . ذلك أنه لم يكن هناك ، في الحقيقة ، من شيء غريب عنهم أكثر من التجرد « الفلسفي » والرصانة « الفلسفية » لقد كان التأمل البحت أقل ما كانوا يقومون به . وقد رفض أكثر من حَكَمٍ متشدد ، في المستقبل ، أن يعطيهم ، بحق أو بخطأ ، صفة « فلاسفة » ، ولم يخصّهم بالضبط إلاّ بصفة « الادباء » ، وعند الاقتضاء « بالادباء الفلسفيين » (على حد تعبير أ . كورنو) . لقد كان الاديب ، في القرن السابق ، أي قرن ديكارت وسبينوزا يُمَيَّز بعناية عن الفيلسوف ؛ وكان العقل الفلسفي بالضبط يعتبر نوعاً من التخصص التقني . إلاّ أن أديب « قرن الانوار » يستحق ، على حد قول فولتير ، أفضل من هذا اللقب ، الادنى أهمية ، لأنَّ عقلاً « عميقاً وصافياً » يطبع مناقشاته ، ولأن « روحاً فلسفية » حقيقية تُكوِّن ، على ما يبدو ، طبعه . إنَّ الفلاسفة ، في أيامنا هذه ، سيُوصفون بأنّهم مفكرون أومفكرون ملتزمون . فهم يعتزمون التأثير في هذا العالم . ويريدون أن يكونوا حاضرين فيه للحد الاقصى ، وأن يعملوا فيه باسم العقل من أجل تحقيق أكبر فائدة لامثالهم من البشر (*) . إن لديهم اعتقاداً راسخاً يحركهم بقوة ، ويتمثل في أنَّ لهم قدراً خاصاً : هو القدر الذي تلخصه في عام1780 عبارة ليسنغ : « تربية الجنس البشري »[2] .

ضد ماذا كان هؤلاء المقاتلون أو المناضلونَ يحاربون ؟ ولماذا كانوا يناضلون ؟

إنهم يعتزمون التحرر من نير عدة أشياء ، من نمط تلك التي كان باسكال وبوسييه يُمجِّدانها .

---

(1) انظر أقوال « كانت » في جـ . غيسدورف (المرجع السابق ذكره ـ الحاشية29 ـ الفصل الثاني ـ الكتاب الرابع) .
(2) انظر غيسدورف ـ ص : 490 وما يليها .
(*) « يمثل العقل بالنسبة للفيلسوف ما تمثله النعمة الالهية بالنسبة للمسيحي . فكما تحتم النعمة على المسيحي أن يعمل ، يحتم العقل على الفيلسوف أن يعمل » (كما جاء في مقالة « فيلسوف » في « الموسوعة ») .

من نير الماضي بصفته تلك (حتى ولو كانت دراسته قد تمت بتحكم وشغف على يد كُتّاب ، من أمثال فولتير ، وسّعوا التاريخ وجدّدوه . لكن سلطة المثال والتقليد والعادات هي التي وُضِعَتْ موضع التساؤ ل) . ونير الكنائس ، وبالمقام الاول الكنيسة ، باختصار ؛ ونير الخرافة واللاهوت ، إلاّ إذا كان هناك احتمال لظهور « علم إلهي » جديد ومنفتح جداً ؛ ونير الاخلاق المكتسبة ، وذلك بالمقدار الذي تصطدم فيه وجهاً لوجه مع الطبيعة (وبالمقام الاول ما يتعلق منها بالعلاقات بين الجنسين) .

هل يجب القول أن هذا يعني رفض الدين بحد ذاته ؟ أبداً ، إلاّ فيما عدا بعض الاستثناءات . إن الدين المُنَزّل أصبح موضوعاً للشك ، لكن الدين الموصوف بالطبيعي يتمتع بحظوة كبيرة . لقد إزدهرت مذاهب التأليه . وفي فرنسا ، بشكل خاص ، أصبح « اللادين » العلامة الاساسية لعصر الانوار . وجرى التهجم على المسيحية بحد ذاتها : أما في البلاد الاخرى ، فإن هذا لم يحصل ، بصفة عامة .

وفيما يتعلق بالمجتمع والدولة ، هل كان الامر يتعلق أيضاً بالتحرر من نيرهما المزدوج ، وبرفض المجتمع بذاته ، والدولة بذاتها بسبب أجهزة القهر ، وشبكات الاخضاع والاكراهات المتنوعة ؟ لا . لا حتى بالنسبة للمَلَكية بذاتها ، وهي النموذج الاكثر شيوعاً « للحكم القائم » (ولكن نعم ، ونعم بالتأكيد ! بالنسبة « للحق الألهي » ، هذه الزائدة البالية للاهوت القديم) [1] .

وفيما يتعلق بالملكية الخاصة في ذاتها ، فإن وضعها موضع التساؤ ل ، لم يكن ، ولا سيما في فرنسا وإنجلترة ، إلاّ من باب الادبيات المُعَبِّرة عن تهورات معزولة ، وأطياف وأحلام وطوباويات تسير في خط توماس مور وخلفائه . إلاّ أنه لم يكن لها ، في ذلك الحين ، أي تأثير على الواقع [*] .

إذن ، لماذا هذه المعركة الحامية ، وهذا النشاط المكثف (وهذا الهيجان ـ والتعبير ليس مبالغاً فيه ـ النضالي ؟) .

إنها من أجل نظام المعتقدات الجديد الذي تُعَرِّفُهُ الكلمات الاساسية الجديدة ، أو البطاقات المجردة التي أضفت عليها الطموحات المسيطرة في ذلك القرن ، قيمة شبه صوفية وأثقلتها بالمعاني . إن التحاليل الاكثر تنقيباً ، والاكثر عمقاً ، والاكثر براعة ، والعائدة للمختصين الاكثر تأهيلاً في أيامنا الحاضرة ، لم تبالغ كثيراً في سعيها لتوضيح المضمون الملموس لفكرة العقل ، وفكرة الطبيعة المرتبطة بها ، وفكرة السعادة ، الغاية السامية التي سيضمنها إيمان متزايد بفكرة التقدم (التي ما زالت في حالة صيرورة) ، الوجه الديناميكي للعقل . وهذا دون نسيان الفرد ، السائر في طريق الانعتاق ، في العديد من الميادين ، منذ بداية عصر النهضة ، والذي اتجهت الروح الاكثر شرعية في

---

(1) حول الدين ـ أنظر : ب . هازار (« الفكر . . . » ـ المرجع السابق ذكره) ـ ص : 117-131) .

(*) إن الملكية ، (كما يقول ب . هازار في الفكر . . . ص : 179) كانت « حاجزاً لا يمكن تجاوزه » ، ولم يكن يطلع الى قلبه أو زعزعته إلاّ بعض المجسورين ، والاطفال الضائعين » . إن القس ميليه (Meslier) وخاصة موريللي (Morelly) الذي ألّف في 1755 « مدونة الطبيعة أو الروح الحقيقية لقوانينها » هما من بين هؤلاء المجسورين : إن القارىء سيلتقي بهما في المجلد الثالث من هذا المؤلّف (في فصل « ولادة الاشتراكية) .

عصر الانوار (والمكبوحة مع ذلك بتيارات أخرى) لتحديد كل ما يتعلق بتنظيمه الاجتماعي والسياسي ـ وذلك بعكس النظرة القديمة ، والمستقبلية أيضاً ، له كمجرد « أداة » أو « وسيلة » .

ماذا سينجم عن هذا النظام الجديد للمعتقدات ، وبشيء من الوضوح والدقة ، بالنسبة لما يتصل بحكم البشر ؟ أنَّ المواطن يجب أن يحل محل الرعية . وأن كل سلطة تعسفية ، مرتبطة بالحكم الاستبدادي أو بالنظام الذي ليس له قاعدة ولا قوانين ، والذي استهجنه مونتسكيو ، يجب أن تُستبعد . وأنه يجب على كل ملك أن يقوم بالاصلاحات التي يمليها العقل بهدف تحقيق سعادة الافراد والشعوب . إن كلمات : الانسانية ، وحب البشر ، والاحسان ، التي هي من كلمات ذلك القرن (مثل كلمة : الحضارة) تعطي لهذه الدعوة الاصلاحية مضموناً دقيقاً بما فيه الكفاية . وإن الحرب بين الامم ، تبدو ، من خلال هذه الكلمات ، مُدانة تماماً ، مثل عدم التسامح في الميدان الديني . كما يبدو من الضروري جداً التوفيق بين « حب الوطن » وما يُسمّى بالنزعة « العالمية » للانوار : لقد أصبح اللعب يجري ، بطيب خاطر ، بفكرة « مواطن العالم » ، وبفكرة « السلام الدائم » التي سيرتبط بها القس سان بيير(L'Abbé Saint- Pierre) ، منذ عام1717 ، إسمه بإصرار ، والتي سيتناولها « كانت » ثانية في المقالة(Traité) الشهيرة ، في عام1795 . . . (وهو القارىء الشغوف للمقتطف(Extrait) الذي كتبه روسو حول « مشروع »(Projet) القس سان بيير) [(1)] .

وأي وسائل نشر كانت بحوزة المقاتلين ؟

هنا سيأخذ كل بروزه التاريخي ، كل من هذا المشروع القومي المكتبي ، الذي سيأخذ شكل قاموس وسيُسمّى بالموسوعة (L'Encyclopédie) ، وهذا التنظيم الدولي ، المكون من جمعيات يقال عنها أنها « فكرية » ، وتتجاوز الحدود ، والذي يُسمّى بالماسونية(Franc- maçonnerie) .

الموسوعة

كانت الموسوعة أو القاموس المدروس للعلوم والفنون والمهن ، التي ظهرت الاجزاء السبعة عشر منها ، بين عامي 1751 و1765 ، وسط أحداث طارئة مهمة جداً ، قد ولدت من نموذج إنجليزي : هو دورية شامبرز(La cyclopaedia de Chambers) (1728) . ففي عام1737 إقترح رامسي(Ramsay) ، الرئيس الاعلى للتنظيم الماسوني ـ الذي كان شامبرز ينتمي اليه ، رسمياً ، إصدار مؤلَّف أكثر كمالاً ، تُجمَّع فيه « أنوار كل الامم » . ووجه دعوة للعلماء والفنانين من مختلف المحافل في كل أوروبا ، من أجل أن يجمعوا ، بصفة مشتركة ، المواد اللازمة لما سيكون « قاموساً

---

(1) حول الطبيعة ـ أنظر : جـ . اهيرارد(J. Ehrard) « فكرة الطبيعة في فرنسا في النصف الاول من القرن الثامن عشر » (L'idée de Nature en France dans la première moitié du dix- huitiéme siècle) (Bibliothèque) Universitaire Hautes Etudes باريس ـ1963) . وحول السعادة : أنظر : ر . موزي(R. Mauzi) « فكرة السعادة في الادب والفكر الفرنسيين في القرن الثامن عشر » (L'idée du bonheur dans la littérature et La pensée françaises au XV111B siècle) (أطروحة في الأداب ـ باريس ـ1960 ـ منشورات Colin- 1960 - حول النزعة « العالمية » انظر ـ جـ . غيسدورف ص : 349 وما بعدها .

شاملاً لكل الفنون الليبرالية ولكل العلوم المفيدة » .

إن من غير المؤكد قطعاً أن يكون ديدرو(Diderot) ودالمبير(D'Alembert) قد اعتزما ، باتكبابهما على الموسوعة الفرنسية ، تحقيق هذا المشروع الماسوني . إنما المؤكد هو وجود وحدة في الالهام بين فلاسفة الانوار والماسونية ، ووجود أخوّة بينهم في المعركة الضارية القائمة من أجل القضية الحقة ، وكذلك أهمية مثل هذا المشروع لمثل هذه المعركة .

إن الامر يتعلق ، بدقة ، بدليل ، مُنَظَّم وفق ترتيب أبجدي ، لمكتسبات المعرفة الانسانية الوضعية . إنه عبارة عن كشف حساب ختامي أو « جرد لما هو معلوم » (على حد قول ب . هازار) . إنه جدول عام بجهود البشر « من كل الاجناس ، وكل القرون » . إنه الجدول الذي يجب أن يُستخرج منه ويتفجر التقدم الذي لا يُقهر للانوار . إنه انتصار العقل على كل العقبات . ويعلن ديدرو في المقالة المعنوية : الموسوعة « يجب فحص كل شيء ، وتحريك كل شيء بلا استثناء ولا مجاملة . . . ويجب ازدراء كل هذه السخافات القديمة ، وقلب الحواجز التي لم يضعها العقل قط : واعادة الحرية للعلوم والفنون ، الحرية الثمينة جداً بالنسبة لها » . ولكن أي جُرأة في الفكر كان يفترضها هذا الامر ! . وألاّ يعود إلاّ « لقرنٍ فيلسوف » غريبٍ عن جُبْنِ الذوق أنْ يحاول إيجاد موسوعة (1) .

إنه لتمجيد لفكر ديدرو أن نقول : بأن مثل هذا المؤلّف لم يكن يستطيع إلاّ أن يركز على قيم قرن كهذا ، أي على القيم « الحديثة » ، على المنفعة ، على نشر المعرفة وجعلها شعبية ، وعلى أوّلية الانسان .

المنفعة = ألم تكن هذه الفنون الميكانيكية المجهولة كثيراً أو المحتقرة في عصر الاختراعات المشهودة : كآلة الحياكة وآلة الغزل والآلة البخارية (التي جربها جـ . وات(J. Watt)) تستحق أن يعطى لها انتباه وتقدير جديدين : إنها ستنعكس على أولئك الذين كانوا يعملون بها ، وعلى ورشاتهم وتقنياتهم . إن المجتمع سينصف أخيراً هؤلاء الحرفيين الذين كانوا يقدمون البراهين المثيرة للاعجاب على « بصيرة العقل وصبره ومواردِه » (على حد تعبير دالمبير) . إنه سيكُفُّ عن احتقار الايدي التي كانت تخدمه بهذا الشكل المفيد .

نشر المعرفة وجعلها شعبية :

فمقابل باطنية وأنانية الاختصاصي ، كان الامر يتعلق باعادة المعرفة الى الدائرة الاجتماعية التي لم يعد باستطاعتها (كما أصبح يُظَنُّ من الآن فصاعداً) أن تنفتح وأن تشع خارجها . لقد أصبحت فكرة الفلسفة الشعبية فكرة عزيزة في عصر الانوار سواء في المانيا أم في فرنسا . لقد طالب ديدرو بتقريب الشعب « من النقطة التي يوجد الفلاسفة فيها » . أي نقطة ؟ إنها ليست قطعاً البحث العقيم عن المجهول ، ولا السعي وراء الميتافيزياء البالية التي لم تكن (حسب تعبير

(1) أنظر ديدرو في « الموسوعة » ـ نصوص مختارة (مقدمة وتعليق) . سوبول(A. Soboul) باريس ـ Editions 1962- sociales ـ ص : 87-89 .

كوندياك(Condillac) الذي يعتبر استمراراً للوك) هي الميتافيزياء الجيدة . إنها بالضبط « جرد ما هو معلوم » : المعلوم المُرَتَّب عقلانياً . إن العمل الموسوعي هو عبارة عن « امتلاك فلاسفة القرن الثامن عشر لعالَمٍ سيبقى بحد ذاته مجهولاً ، فيقبلونه كما هو ، ويتخلون عن إدراك حقيقته العميقة » (ب . غروبتويسن(B. Groethuysen . إنهم يدركون ويُكَدِّسون الوقائع ، « الملاحَظة حسب الاصول » ، ويَستخلصون معطيات علمية ، ويُرتِّبون هذا الكل القابل للمعرفة والمعلوم . وهكذا يتحول ، بواسطتهم ، « عالم المواد . . . الى شيء ما يدركه الانسان ، ويكون له » .

يدركه الانسان ويكون له : وهذا يعني بعبارة أخرى : أولية الانسان . فعليه ، وهو الكائن الذي يحس ويتأمل ويفكر ، ويتنزه بحرية على سطح الارض - كما كتب ديدرو في المقالة المعنونة : إنسان(Homme) - أن يبني بقواه فقط ، وبمساعدة الفلسفة التي تتكفل بجعله أفضل أو أكثر سعادة « أثناء هذه الحياة العابرة » ، مدينة البشر . المدينة المتفقة مع العقل والطبيعة ، والتي تتخذ من دراسة الانسان للموضوع الاكثر نبلاً لها . لقد كان لدقة الوصف الذي قام به « السيد ديدرو » لمهنة صنع الجوارب أو لمختلف أساليب « تفصيل قميص » ثمنه (على حد التعبير الساخر لأحد خصوم الفلاسفة) ؛ لكن الفكرة التي كان بإمكان الموسوعة أن تُعطيها للقارىء عن الانسان وطبيعته وغايته كانت مع ذلك أكثر أهمية (*) .

وهذا ما كان يراه بالطبع ، القائمون بهذا المشروع الكبير أنفسهم . لأن طموحهم لم يكن شيئاً أقل من تغيير « الطريقة المشتركة للتفكير » . إن الموسوعة كانت تَبرز باعتبارها إحدى المناورات الكبرى للفلسفة ، وأكثر من ذلك باعتبارها (كما قيل غالباً) « حملة صليبية » حقيقية لهذه الفلسفة . حملة موجهة بالمقام الاول - ومن خلال المراوغات والاقنعة والحذر والمكر والاسلوب البارع في الانتقال من موضوع لآخر ، والسذاجة المزيفة المُعَوِّضَةِ « للجرأة الواضحة » - ضد العدو الذي يجمع إسمه فقط ، ويلخص ، كل بواعث الكراهية : ألاَ وهو الكنيسة الكاثوليكية . إن هذا القاموس الفريد يقترح (كما يقول بول هازار) طائفة « من الشكوك والتمردات » ، بدل أن تقبل ويسجل (1) .

ولكن لنرى جيداً . إنَّ الامر كان يجري خلافاً لذلك ، في الميدان السياسي والاجتماعي . ألَنْ يستنكر البعض بالمقابل خوف وحذر المؤلِّفين ؟ . ألن يقول روبسبيير نفسه في خطاب شهير استهدف فيه الموسوعيين صراحة بأن حقوق الشعب » ؟ . إن النقد الاشتراكي أو القريب من الاشتراكي ، في أيامنا هذه ، سيأخذ ، بطيب خاطر ، على هؤلاء البرجوازيين المَلاكين أنهم « عقُّوا ، غالباً ، حكمهم على القضايا السياسية العملية » ، بالرغم من تأكيدهم للحقوق العامة للعقل في صياغة

(*) انظر ب . هازار - المرجع السابق ذكره - الجزء الثاني - ص : 115-271 .

(1) حول الحرفيين - أنظر دالمبير في « خطاب تمهيدي للموسوعة »(Discours préliminaire de l'Encyclopédie) باريس ، Gonthier -1965 - ص : 54 . و ب . غروبتويسن (أصول الروح البرجوازية في فرنسا . المجلد الاول : « الكنيسة والبرجوازية »(Origines de l'esprit bourgeois en France. Tome I- L'Eglise et la bourgeoisie) باريس - Gallimard - طبعة جديدة في 1977) .

المؤسسات . لقد كان امتلاك كل فرد لأمواله المكتسبة شرعياً ، بشكل هادىء، يُعتبر من جانبهم ، مطلباً ، شبه مقدس ، نودي به في البداية ضد الملك المطلق (لنقرأ في هذا الصدد : مقالة الملكية التي كتبها مؤلف مجهول)[1] .

الحلف الماسوني

إنتشرت الماسونية ـ كما سيكتب جو . غيسدورف(G. Gusdorf) ـ « في المجال الذهني لمذهب التأليه المحب للانسان(Le déisme philanthropique) الذي رشحت نفسها لتحقيق برنامجه . ولم تعط لنفسها وجهاً حديثاً إلاّ في القرن الثامن عشر » .

لقد أصبحت هذه الحركة ، الانجليزية في أصولها ، أوروبية بسرعة ، بل وحتى أكثر من أوروبية . إن مذهبها التأليهي الذي يعترف بوجود مهندس كبير ، منظم للعالم ، يستبعد ، من حيث المبدأ ، الملحدين : لأنه يفترض في كل البشر الاتفاق على دين « عام » (أو لنقل : دين طبيعي) . لكن الفكر الماسوني ، من حيث جوهره ، يرفض كل ما يقسم البشر ذوي الارادة الحسنة ، والمدعوين لأن يبنوا مع بعض الجمهورية العالمية « للاخوة » ، والذين تشكل مصلحة الجنس البشري همهم الوحيد. إن من الممكن أن نصدق فالك(Falk) في « المحاورات الماسونية » (Dialogues maçonniques) لليسنغ (1778 -1780) الذي يُعرِّف ، رداً على سؤال صديقه أرنست (Ernst) ، الماسونيين وأهدافهم وفائدتهم ، بأنهم أولئك الذين « يتجاوزون في أنفسهم ، وبعملهم ، الانقسام الذي يثيره بالضرورة بين البشر وجود الدولة والدول . . . وذلك دون الأضرار بالدولة والدول » . وكضمانة لهذا المشروع يُعلن فالك المبدأ الاساسي للماسونيين ، الذين لا يهملون منه سراً ، وإنما يرفعونه دائماً ، بالعكس ، أمام أنظار العالم بأسره ، وهو : أن يقبلوا في تنظيمهم أي « إنسان شريف » ، وقادر على أن يكون جزءاً منه ، مهما كانت أمته ودينه وطبقته الاجتماعية . إن المقصود ، بكلمتين ، هو إحلال شعور الأخوّة محل البرودة والتكتم وعدم الثقة التي يُوَلِّدها ، بشكل طبيعي ، بين البشر وعيهم لاختلافاتهم (هذه الاختلافات التي تمّ تجاوزها ، من الآن فصاعداً نتيجة انتمائهم للمؤسسة الماسونية) . أي بديل أفضل وأكثر ضماناً للسعادة بالنسبة لكل فرد ، من هذا ؟ . ولماذا تُجمِّع الدول البشر إن لم يكن من أجل « أن يتمكن كل فرد بواسطة هذا الاتحاد من التمتع ، بشكل أكثر أماناً وأكثر كمالاً ، بحصته من السعادة ، بحيث تتشكل سعادة الدولة من مجموع هذه السعادات الفردية ؟ » ويعلن الماسونيون إن من غير الممكن أن يكون هناك شكلٌ آخر لسعادة الدولة ورخائها : لأن كل شك آخر يتضمن بالنسبة لأعضاء الدولة « إلزاماً بالمعاناة ، حتى ولو كان قليلاً ، يُعتبر بكل بساطة ، شكلا للطغيان » .

وإذا عدنا الآن للكلمات الاساسية التي ابرزناها سابقاً : الانسانية ، حب البشر ، الاحسان ، وفي إثرها الاخلاقي ، النزعة العالمية ، وإذا رجعنا الى مذهب التأليه (وبالضبط : المحب للبشر) في ذلك القرن ، فإن من السهل أن نتصور أي أداة فريدة من نوعها لِنَشْرِ

---

(1) مقالة « الملكية » ـ في النصوص المختارة ـ ص : 202-203 .

المجموعة الجديدة ، أو الكتلة الجديدة ، من المعتقدات ، يمكن أن يمهدها الفلاسفة في الماسونية ؛ وأن ندرك أي قيمة كانت في نظرهم لهذا الحلف الحميم مع مثل هذه الشبكة الكثيفة من الجمعيات الفكرية التي كانت هي أيضاً جمعيات عمل تبشيري . إنها « كنيسة جديدة غير مرئية كما سيقال . ممكن ، لكنها كانت بشكل خاص ، المكان المميز لتجمع نخبة إجتماعية ، أرستقراطية وبورجوازية ، ذات اتجاهات ليبرالية : إنها مكان الموعد المحدّد للاعيان « المستنيرين » [1] .

حلف الطغاة المستنيرين

لقد كان هناك حلف آخر من طبيعة مختلفة كلياً ، تمكّن الحزب الفلسفي من أن يزدهي به . إنه حلف غير منتظر (كما يُعتقد للوهلة الاولى) . حلف متملق ؛ ونميل أحياناً للقول بأنه كان مخادعاً أكثر مما كان أكيداً . ومع ذلك فإن هذا لا يمنع من أنه كان ، في زمن تألقه أو لنقل في سنّه المتقدمة ، نفيساً وفعّالاً ، إنه حلف « الطغاة المستنيرين » ـ الذي أذهل المخيلات وشغَلها بقوة ، ولسبب ـ . إن الذاكرة التاريخية تستحضر فوراً « الثنائيين » العاصفين بدرجات متباينة : ثنائي فريدريك الثاني وفولتير ، وثنائي كاترين الثانية وديدرو ، لكي لا نذكر إلاّ الشخصيات البارزة . أمّا إذا صعدنا الى فترة سابقة فإن الذاكرة التاريخية ستبعث الاسطورة الافلاطونية للفلاسفة ـ الملوك ، من خلال السيرة الذاتية لأفلاطون : حيث نجد الفيلسوف مفتوناً ومخدوعاً بالطاغية ، والفكر مجتذباً ومخطوفاً من قِبل السلطة ، وواقعاً في فخها . وطالما أن الفلاسفة ليسوا في السلطة ، أي ليسوا فلاسفة ـ ملوك ، أو أن الناس الذين يتولون السلطة لم يصبحوا بعد فلاسفة ، أي ملوك ـ فلاسفة ، فإن أمراض المدينة التي تنخرها أزمة الروح تبدو مستعصية : هكذا كان أفلاطون يعبر عن قلقه كمواطن صالح ، ويصف كطبيب ميتافيزيقي العلاج . هل كان سيتعرف في فولتير وديدرو وهلفيتوس (Helvétius) وهو لباخ (Holbach) الذين يشكلون فريق الموسوعة ، على هؤلاء « الفلاسفة الصافين والحقيقيين » الذين كان يتوجه إليهم بالنداء ؟ إن هذه مسألة أخرى .

إن تعبير « الاستبدادية المستنيرة » هو تعبير سيء . إنه لم يكن ، والحق يقال ، من تعابير ذلك العصر ، ولم يُعمم إلاّ في القرن التاسع عشر على يد بعض المؤرخين الالمان . إن هذه الاستبدادية لا تستجيب للتعريف الذي أصبح كلاسيكياً ، حتى ولو انتُقد ، والذي كان مونتسكيو قد أعطاه . إنها الاحرى (وعلى حد تعبير جـ . الليل (J. Ellul)) « تحول في الحكم المطلق » . إن تعبير « الحكم المطلق المستنير » (الذي اقترحه في أيامنا هذه ، مارسيل بريلو (M. Prélot)) يبدو أكثر ملائمة . لهذا فإن من المناسب ، إنطلاقاً منه ، عرض التبرير الخاص بصيغة حكم مدعوة للعديد من التطبيقات الملموسة ، ومهيأة لأن تعرف انطلاقةً ثم انحطاطاً ـ كان لها آثار عميقة جداً ، ولأن تورِّث لسياسيي المستقبل « نموذجاً » إيحائياً ، ليكون موضوعاً للتأمل !

وإذا كان الامر الاساسي هو أن يسود العقل ويحكمَ البشر بدل ، التقاليد والعناية الألهية المغتصبتين ، فلماذا كل هذا الاهتمام بطبيعة الملك السيد ، منذ اللحظة التي اكتسبته فيها الانوار ،

---

(1) انظر « ب . هازار ـ « الفكر . . . » (المرجع السابق ذكره ـ ص : 263) .

وقرر أن يضع في خدمتها وسائل الدولة ؟ أليس السيد الاستبدادي والمسلح بقوة (إذا رؤ بت الامور بشكل جيد) أكثر قدرة حتى على القيام بالاصلاحات العملية التي يتطلبها تقدم النفوس والعلوم والفنون والعادات الخاصة والعامة ؟ . ونظراً لأن من البديهي جداً أن لا تكون جماهير المحكومين متعلمة بما فيه الكفاية ، وبالتالي مستنيرة ، بحيث يمكن لهذا التقدم أن ينطلق من الاسفل ، من الانسان « العادي » ، فإن الرأي يضع آماله ، ليس في الطريق الديمقراطي ، وإنما في الطريق الاستبدادي : الامر الذي يعني التوجه لأمراء حكماء ونشيطين ، تلامذة وأصدقاء للفلسفة والفلاسفة ، وجديرين بأن يفرضوا هذا التقدم الضروري ، من الاعلى . وكما سيقول توكوفيل (Tocqueville) بالطريقة الاكثر إيجازاً : « إن الامر لا يتعلق إذن بتهديم السلطة المطلقة ، وإنما بهديها »[1] .

وبما أنَّ فريدريك الثاني ، ملك بروسيا ، الذي حكم بين عامي1740 و1786 ، يعتبر عموماً النموذج الاصيل لمثل هذه الصيغة من الحكم ، المدعوة لأن تنتشر شيئاً فشيئاً فيما بعد ، في العديد من بلدان أوروبا القارية ، فإنه يجب أن نبحث لديه أولاً عن السمات التي استحقت بفضلها سلطته المطلقة صفة المستنيرة .

إنها سلطة مستنيرة ، بدون شك ، بالمقدار الذي يلح فيه صاحبها على فكرة خدمة الدولة (التي ، لم تكن ، بالتأكيد ، غائبة عن ذهن لويس الرابع عشر ، الذي يعتبر النموذج الكلاسيكي للحكم المطلق) ، ويستغرق في هذه الخدمة ، ويفني نفسه في هذه المهمة ، ويعتزم أن يكون موجوداً في كل مكان ، وقادراً على كل شيء ، وأن لا يترك أي قضية هامة تفلت من انتباهه . ولقد كان يحلو لفريدريك أن يجمع في تسمية « الخادم الاول للدولة » النبيلة والاصطلاحية والمجردة الى حد ما ، تسميات القاضي الاول ، والمالي الاول ، والجنرال الاول ، والدبلوماسي الاول (وهي كلها تسميات ملموسة) ، لأنه كان يعتبر أن نظام الحكم المدار جيداً يجب أن يكون مترابطاً مثل « النظام الفلسفي » ، وأن لا ينبثق ، بالنتيجة ، إلاّ عن رأس واحد ، هو رأس الملك السيد .

إنها سلطة مستنيرة ، بالتأكيد ، لأن صاحبها لا يبرر قدرته على كل شيء ووجوده في كل مكان بالحق الألهي بأي طريقة كانت (فهو يوافق على أن الملوك « بشر كالآخرين » .) وإنما هو يبررها فقط بتبادل الخدمات المنفعية كلياً بين المحكومين والحكام : أليس من مصلحة الاوائل وراحتهم وحفظهم أن يأخذهم واحد من أمثالهم على عاتقه ، وانه يعطوه ، بالمقابل ، السمو ؟ . إنَّها فكرة عقد الحكم القديمة ، التي عادت لتصبح عصرية والتي يعود لها الفضل بأن تكون عقلانية بصفة بحتة : إنها عقلنة الدولة (كما سيقول هـ . بيرين(H. Pirenne)) .

إنها سلطة مستنيرة أخيراً (وهذا ما يجب قوله ، بشكل خاص) في موقفها من الكنائس ، معاقل الاحكام المسبقة ، والعدو اللدود للفلاسفة . إن فريدريك يحترم كل العبادات لكنه يعتزم البقاء محايداً فيما بينها . انه يريد أن يكون محايداً ، كما يوضح ، بين « روما وجنيف » . لأن الامر لا

---

(1) جـ . ألليل(J. ELLUL) في مقالة « الحكم المطلق »(Absolutisme) ـ الموسوعة العالمية .

يتعلق ، كما كان يتباهى بالقول ، بتكرار غلطة لويس الرابع عشر ، التي كانت مشؤومة بالنسبة لفرنسا ، والتي تتجل بالقيام ، مكيافيلياً ، بمعارضة كنيسة بأخرى . إن المرء ، بالنسبة لفريدريك ، « يصنع خلاصه » بالطريقة التي يراها صالحة ، ولا يهم من أي حزب ديني هو ، لأن الجميع ، بنظره ، مواطنون .

إلاّ أن هذا لا يمنع من أن تكون هذه السلطة المستنيرة مطلقة أيضاً (إن لم تكن مستبدة بالمعنى الذي قال به مونتسكيو) . إنها تخضع لقواعد ولقوانين . لكن هذه القواعد والقوانين تنبثق منها حصراً ، وتعبر عن إرادة ملكية هي ، عملياً ، أقل تعرضاً للعراقيل من إرادة لويس الرابع عشر : إنها إرادة حررت نفسها عملياً من منطق الفكرة التعاقدية . إن فريدريك لا يريد ولا يستطيع أن يريد (وهو الذي يستطيع فعل كل شيء) إلاّ خير شعبه . إن هذا الخادم الاول للدولة يعتبر نفسه ـ بإخلاص ، إجمالاً ـ ملزماً بالعمل كما لو كان عليه ، في كل لحظة ، أن يقدم حساباً عن إدارته لأولئك الذين يجب أن يُسَمِّيهم « مواطنيه » . وقد يكون من الجميل أن نراهم يجرؤون على أن يطلبوا منه مثل هذا الحساب ! لكنهم ، في الحقيقة ، كانوا يتصرفون باعتبارهم رعاياه(1) .

هكذا ارتسم النموذج الفريدريكي الذي ستتبعه كاترين الكبرى ، التي حكمت بين عامي 1762 و1796 ، بعبقريتها الخاصة ، وبدون أن تهمل استخدام أسلحتها كامرأة ، وذلك بحرصها على أن لا يجهل أحد في أوروبا المستنيرة حماسها الاصلاحي ، المكبوح بواقعية سليمة . إنها ستعتمد ، للقيام بذلك ، وبحق ، على « فلاسفة باريس » الموزِّعين لاوسع دعاية ممكنة وهم : ڤولتير ، ودالمبير وديدرو . . . .

ويمكن أن نرى في جوزيف الثاني ، ملك النمسا ، (الذي شارك في الحكم في 1765 ، ثم حكم لوحده من 1780 الى 1790) النموذج لمرحلة جديدة من الظاهرة المدروسة ، مرحلة أكثر إنسانية ، و « محبة للبشر » وأقل سطوعاً وبروزاً . إنّ ابن ماري تيريز ، الراغب بحرارة في تحقيق السعادة لرعاياه سيفشل أيضاً على كل الاصعدة ، لأنه جعل الفلسفة (كما كان يقول) مُشَرِّعَةً لامبراطوريته . ولهذا اقترح أن تكتب على شاهدة قبره الكلمات التالية : « هنا يرقد جوزيف الثانيْ ، الذي كان تعيساً في كل مشاريعه » .

ويجب أن نذكر في هذه القائمة غير الحصرية ، غوستاف الثالث ، ملك السويد ، وستانيسلاس ـ اوغست بونياتوفسكي (Stanislas-Auguste Poniatowski) ، ملك بولونيا (الذي كان عشيقاً لكاترين الكبرى) ، وشارل الثالث ، ملك اسبانيا (مع كونت ارندا ((Aranda)) ، وجوزيف الاول ، ملك البرتغال (مع المركيز دو بومبال (De Pombal) ، وكريستيان الرابع ، ملك الدانمرك (مع سترونسي (Struensee) ، الطبيب الفيلسوف الذي هيمن على هذا النصف مجنون ـ

(1) أنظر : أ . لافيس (E. Lavisse) « شباب فريدريك الكبير » (La jeunesse du grand Frédéric) ـ باريس 1891-Hachette . و : ب . غاكسوت (P. Gaxotte) ـ فريدريك الثاني ـ ملك بروسيا (Frédéric II, roi de prusse) باريس ـ Fayard-1967 .

والذي كانت زوجته عشيقة له ـ والذي أصلح المملكة ، في فترة وجيزة وبشكل جذري وفقاً لروح الانوار) . « لأنه ، وكما سيشير لذلك بول هازار ، عندما لم يكن الملوك يكفون ، كان الوزراء هم الذين يساعدونهم » . لا يهم : إن التيار الفلسفي ، الموسوعي ، المعادي ـ للكنائس كان يتقدم متحدياً العراقيل ، وملحقاً ضرراً كبيراً بالاحكام المسبقة [1] .

ولئن كان هذا الحلف بين الفلسفة والسلطة هشاً وغامضاً ، فإن كلاً من الحليفين كان يعتقد بأنه يستخدم الآخر ، ويعتزم فعل ذلك . ولئن كان انحطاط هذه الصيغة سيتبع انطلاقتها الملحوظة جداً ، باعتباره مسجلاً في مضمونها نفسه (لأن المحكومين ، وبالمقام الاول في فرنسا ، انتهوا للمطالبة ، حتى ولو كان هذا قليلاً في البداية ، بأن يكون لهم الحق بأبداء الرأي ؛ ولأن الرأي العام والاعيان والكُتّاب سيتحازون ، بعد إجراء كل الحسابات « للحرية المستنيرة ») (على حد تعبير ليريتيه) : فإن أي شيء من هذا القبيل لم يكن من شأنه أن ينقص من الاهمية الجوهرية للظاهرة . لقد أدت هذه الظاهرة في أوروبا رسالة تاريخية حقيقية ، هي رسالة التسوية بين الحكم المطلق الكلاسيكي والانوار (وذلك سواء في التطبيق أم في النظرية ، الغامضة الى حد ما ، ولكن الكافية) . إن الانوار تدين لها بالانتصار الاول والجزئي ، الذي تحقق في ترتيب مبعثر ، على اللاتسامح الديني ، والجمود الاجتماعي ، وعلى المفاهيم اللاعقلانية والمتخلفة للدولة . لقد كان الحلف غير المنتظر والمخادع (لنكرر ذلك) نفيساً وفعالاً بالنسبة للحزب الفلسفي . فبعد وزن كل الامور جيداً ، يمكن القول ، بأنه استفاد ، على المدى البعيد على الاقل ، من الملوك ، أكثر مما استفاد الملوك منه [2] .

نحو الانتصار

لقد قاد هذا الحزب ، بصفة عامة ، على نحو رائع ، وعبر عقبات الزمن ، ما أسماه شعراء ذلك العصر ، « بزورقه الصغير » . لنحكم على ذلك من خلال تذكير موجز بمنحنى تقدمه .

لننطلق ثانية من عام 1748 ، تاريخ ظهور « روح القوانين » . فخلال السنوات العشر التالية حدث تدفق في المؤلفات التي كانت عناوينها وأسماء مؤلفيها تقول الكثير : ففي عام 1749 ظهرت الاجزاء الثلاثة الاولى من التاريخ الطبيعي (L'Histoire naturelle) لبيفون (Buffon) و « رسالة حول العميان مخصصة للذين يبصرون » (Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient) لديدرو ؛ وفي 1750 ، صدر « خطاب حول العلوم والفنون » (Discours sur les sciences et les Arts) ، لروسو ؛ وفي 1751 ، ظهر « خطاب تمهيدي للموسوعة » (Discours préliminaire à l'encyclopédie) لدلمبير ، وهو الجزء الاول من الموسوعة . ثم بدأ الايقاع يتباطىء : ففي 1753 صدرت « أفكار حول تفسير الطبيعة » (Pensées sur l'interprétation de la nature) لديدرو ؛ وفي 1754 « بحث في الاحاسيس » (Traité des sensation) لكوندياك ؛ وفي 1755 ، صدر

---

(1) حول جوزيف الثاني ـ أنظر : ك . بادوفر (K. PADOVER) ـ « جوزيف الثاني ، الامبراطور الثوري » (Joseph II, l'empereur révolutionnaire) ـ باريس ـ 1936 (مترجم عن الانجليزية) .

(2) انظر : كورنو ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 309 .

« الخطاب » الثاني لروسو حول « أصل وأسس اللامساواة بين البشر » (L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes) ؛ وفي 1756 صدرت « محاولة حول أخلاق وروح الامم » (Essai sur les mœurs et l'Esprit des nations) لڤولتير ؛ وفي 1758 ظهر « في الروح » (De l'Esprit) لهلفيتيوس ، « والجدول الاقتصادي » (Le tableau économique) لكيناي (Quesnay) مؤسس المدرسة أو الطائفة المُسَمَّاة بالفيزيوقراطية أو الاقتصادية .

خلال السنوات العشر هذه ، تشكل الحزب ، وكان حزباً محارباً ، كما نعرف ، نَظَّم معركته ، وكان ڤولتير (كما قال ر . بومو (R. Pomeau)) هو الذي يقوده ويوجهه ويحركه ويجمعه ويحثه على العمل بلا كلل ، ويحرص على بذر البذرة الصالحة ، بذرة « الانعتاق الكبير » الذي أراد أن يكرس نفسه له . لقد كان لڤولتير هذا حس حاد بالاخطار ـ الحقيقية ـ التي تهدد ، في زمن المراقبة وأحكام البرلمان ، الفرقة المقاتلة وتجبرها ـ كما يشهد البعض ـ على التحول الى « طائفة سرية » ، وذلك بالرغم من حماية ماليزرب (Malesherbes) مدير المكتبة لها ، أو تسامحه معها . أي تكتيك ينبغي اتباعه أمام هذه الاخطار ؟ . إنه الاتحاد والمهارة الحذرة . الاتحاد ، أي الشعور بتضامن وثيق يتجلى من خلال التشاور والتعاضد والسير بشكل متراص مثل « الكتيبة المقدونية » . فطالما كان الاخيار مُتّحدين «فإنهم لن يُمَسُّوا » . ولكن الحذر أيضاً مع المهارة : وهو ما يتجلى في تجنب مهاجمة « الله والشيطان » في آن واحد ، أو الكبار الذين يجب السعي لكسب تأييدهم ، والكهّان الذين يجب تخفيضهم جذرياً . فعندما يكون العدو مقسماً كما ينبغي ، فإن القلاع ستسقط ، وسيتم الاستيلاء على النقاط الاستراتيجية .

ولنصل من هذا الى سنوات 1760 حيث سيكون لدينا الحق بالتفكير بأن المباراة قد كُسِبَتْ . لقد عَبَّر ڤولتير عن رضاه وابتهاجه في عام 1763 بقوله في « بحث حول التسامح » (Traité sur la tolérance) « إن كل أوروبا تقريباً غَيَّرت وجهها منذ خمسين سنة » . وهذه الرسالة ، المؤرخة في 15 ايلول من نفس العام ، والتي كتبها الى هلڤيتيوس ، ألاّ تتنشق حبور الانتصار ؟ الانتصار المتوقع أن يكون قريباً جداً ، والذي يكاد يُلمَس إذا مددنا له الذراع . لنقرأ :

« إن هذا العقل الذي طالما اضطُهِدَ يكسب كل يوم موقعاً . . . ومهما كلف الامر فسيحصل في فرنسا ، لدى الناس الشرفاء ما حصل في انجلترة . . . وسنأخذ شيئاً فشيئاً حريتنا النبيلة في التفكير . . . إن الشباب يتكوّن . . . » ، لقد اكتسى إسم الفلسفة منذ ذلك الحينْ كل معناه . إنه يُحترم ، ولم يعد الوقت وقت توجيه الشتائم للفلاسفة في خطب حفلات الاستقبال التي تنظمها الاكاديمية . لقد أصبح الناس الآن مجبرين على « تخفيض أبصارهم أمام الفلاسفة . . . » ، وأصبح من مصلحة الملك ، ومصلحة الدولة أن يحكموا المجتمع . فهم يوحون بحب الوطن ، بينما المتعصبون يجلبون له الاضطراب . ولكن . . . حذار من التعرض لهم قط بأقوال يمكنهم أن يسيئوا استعمالها »(1) .

(1) ستجد هذه الرسالة في المختارات من نصوص « الروح » لهلڤيتيوس التي قدمها غي بس (Guy Besse) في Editions Sociales ـ باريس ـ 1968 . وحول « المرحلة الحاسمة » من معركة الانوار ، أنظر : بول =

في عام 1765 : ستكتمل الموسوعة ؛ وتسقط القلاع ، ومنها الاكاديمية والصالونات ؛ وسيطرد اليسوعيون من إسبانيا على يد الكونت دو أراندا ، وزير شارل الثالث ، بعد أن طردوا من البرتغال ، ثم من فرنسا .وسيتعرف ديدرو على حسنات كاترين الكبرى .

إن سنوات 1760 هذه ، ستكون أيضاً سنوات المؤلفات الكبرى لجان جاك روسو . ففي 1761 ظهرت « هيلويس الجديدة » (La nouvelle Héloise) ، وفي 1762 « العقد الاجتماعي » (Le Contrat social) و « أميل » (Emile) ، وفي 1764 « رسائل مكتوبة من الجبل » (Lettres ècrites de la montagne) .

ولكن ، في ذلك الحين ، كان روسو قد قطع صلاته ، منذ عدة سنوات ، بالفلاسفة . لقد شعر « هذا الغريب بين البشر » (على حد تعبير ب . غرويتويسن) ، من خلال الممارسة بأنه غريب ، بشكل خاص ، بين الموسوعيين (بالرغم من صداقته الحارة جداً مع ديدرو) . وبالاجمال ، فانه كان ، بالنسبة للحزب ، شخصاً متخلياً عن القضية . والاحزاب تكون قاسية على المتخلين عن القضية .

إن جوهر الامر يكمن في أن الفكر السياسي القوي والحاسم ، لمؤلف العقد ، يبقى ، بالرغم من صحة عقلانيته ، مستقلاً عما يُوصف ، في التعابير المستعارة من امثالية الانوار ، بسياسة العقل : سياسة فولتير وديدرو ، سياسة هلفيتيوس وهولباخ ، وأيضاً ، وبعد كل حساب ، سياسة هيوم ، مهما كان محيراً ، وأخيراً ، سياسة الفيزيوقراطيين أو الاقتصاديين . هنا ، كما في أي مكان آخر ، يقف روسو على حده ، على حده بشكل جذري ، و « سياسته » لا يمكن أن تعرض إلاّ على حده (1) .

2 ـ ڤولتير وديدرو :

إنهما الشخصيتان البارزتان في أوروبا الانوار . فكلاهما (وعلى الاقل لفترة ما ، بالنسبة لديدرو) استهوتهما صيغة الحكم المطلق المستنير . وكلاهما كاتبان كبيران ، ويختلفان ، فضلاً عن ذلك ، جذرياً . لقد كان لدى ڤولتير موهبة ضخمة في خدمة العقل ؛ لهذا سيُقال عنه أنه « شهوة العقل » (2) . وكانت لدى ديدرو ، أو قوة الطبيعة ، أجزاء من عبقرية متدفقة وغير منتظمة . إنّ أياً

ـ اورليك (P. Ourliac) في « الرأي العام في فرنسا من القرن الثالث عشر الى القرن الثامن عشر » (L'opinion publique en France du XIII au XVIIIB siècle) (باريس ـ P. U. F ـ 1957) ـ ص 37-40 . و ر . بومو (R. Pomeau) في « ڤولتير بنفسه » (Voltaire par lui-même) ـ باريس ـ Seuil ـ 1955 ـ ص : 33 .

(1) أنظر : إريك ويل (E. Weil) في « جان جاك روسو وسياسته » (J. J. Rousseau et sa politique) (في مجلة : نقد (Critique) ـ العدد 56 ـ كانون الثاني 1952 .

(2) ب . غرويتويسن « فلسفة الثورة » (La philosophie de la Révolution) ـ باريس Gallimard ـ 1956 ـ ص : 62-66 ، 70-73 .

منهما لم يكن مفكراً سياسياً ، من الدرجة الاولى . ومع ذلك فإنهما يحسبان ، كل بأسلوبه ، في عداد المفكرين السياسيين .

أ ـ ڤولتير أو شهوة العقل (1694-1778)

لقد أعاد مونتسكيو ، بدون شك ، العبادة لهذا العقل الذي رأى فيه « أنبل وأكمل وأطيب حواسنا » . إلاّ أنه كان يستخلصه من فوضى القوانين والاعراف ؛ وكان يقترن بألف شك ، ويخضع لألف معطية ، ويتحالف ، خصوصاً ، مع « الاحكام المسبقة » . أما ڤولتير فقد عارض هذا المقدار من النسبية ، بنوع من « الشرعية الكلية » ومن إطلاقية العقل .

وبقدر ما كان يتقدم في العمر ، كانت تنمو كراهيته لكل ما بدا له أنه ملطخ باللاعقلانية ، أي بالعبث . وقد أخذت هذه الكراهية إتجاهاً معادياً ، أكثر فأكثر ، لرجال الدين وللكاثوليكية وللمسيحية في آن واحد . إن سحق الكرنية أي المسيحية سيتحول لدى هذا التأليهي (déiste) الى هَوَس . إنها مهمة سلبية وتتطلب « مُخَرِّباً كبيراً » كما قال ، وكما أحس بنفسه . لكنها مهمة ضرورية ، مهمة أولية ، تأتي قبل مهمة التأكيد والبناء ؛ مهمة تعليم كل إنسان الاستعمال الحر لعقله ضد الجهل الضار للاديان الوضعية ؛ مهمة إنعاش الفكر المستقل والحكم المستقل لدى كل فرد »(1) .

لدى كل فرد ، وكل إنسان . . . أحقاً ! . إن ڤولتير ، بشكل أساسي ، يعتمد على نوع من ارستقراطية الفكر (« اربعون الف حكيم ، هذا تقريباً كل ما يلزم ») . أنه يُعلِّم بأن النور يجب أن يهبط على درجات ، وإنه لن يكون هناك مجال لتعليم عامة الشعب ، « السوقة » ـ كما حدث له أن كتب بدون مجاملة ـ . وكان يفهم بتعبير الشعب : « الدهماء الذين ليس لديهم إلاّ أذرعهم من أجل العيش » والذين كان يميز من بينهم الحرفيين « الاكثر ارتفاعاً » والذين بدأوا « بالقراءة » في كل أوروبا . هل يجب التفكير (مع ر . بومو) (R. Pomeau) بأن هذا الاحتقار يعبر جزئياً عن « نفاذ صبر رجل التقدم » المتخاصم مع عامة الناس المنغلقين على نظراته ؟ . ويبدو ، مع ذلك ، أن إقامته في فرناي (Ferney) إعتباراً من عام 1760 ، واحتكاكه مع الوقائع الاجتماعية في جنيف التي كانت قاسية بالنسبة للصغار ، قد خففت من هذا الاحتقار لفائدة اهتمامه الحار بالعدالة (2) .

هل يمكن أن نستخرج من الاعمال الضخمة لڤولتير ، أمير رسائل الهجاء ، وملك صحافيي الرأي ، بمجموعة منسجمة من الافكار العامة حول السياسة ؟ إن هذا الامر ما زال موضوعاً للنقاش .

إن من الممكن الظن بأن هذا العقل المتوقد والمستعجل لم يتأمل بشكل رصين بأسس الحقوق

---

(1) المرجع السابق ـ ص 73-77 . و : ر . بومو : « دين ڤولتير » (La réligion de voltaire) ـ باريس ـ 1956 ـ و « سياسة ڤولتير » (La politique de voltaire) ـ باريس ـ Colin -1963 .

(2) بومو ـ سياسة ڤولتير (المرجع السابق ـ ص : 22-24 , 44 47) .

الفردية . لكنه كان لديه شعور حاد بقيمتها ، وبضرورة تنمية وعي واضح عنها لدى الفرنسيين . ولم يدرك أي شخص ، بشكل أفضل منه ، الاصلاحات الملموسة التي تتطلبها حماية هذه الحقوق في حينه ، أو في المستقبل القريب . إننا نجد لديه « القائمة الاكثر وضوحاً » والاكثر حيوية ، لو بالاجمال إحدى أكثر القوائم نباهة والمتضمنة للتجاوزات التي أدت لضياع النظام القديم »[1] . إن مجموع هذه الاصلاحات التي طالب بها ڤولتير ، بلا كلل ، خلال عشرين سنة ، لن تشكل ، بلا شك ، وكما سيشير لذلك جـ . لنسون(G. Lanson) .

« بناءً فلسفياً جميلاً ينمو في المجرد من أجل مجد الروح الانسانية ، وإنما هي سلسلة من التصحيحات والاصلاحات للبناء الاجتماعي القديم ، والتي لا يمكن تصورها منفصلة عن الواقع الذي تستند اليه . لقد تساءل ڤولتير عن التنقيحات التي تطالب مشاعر الحرية والمساواة والانسانية ، التي تُكوِّن بنظره الضمير الاجتماعي والعقل في زمنه ، بإدخالها في كل جزء من أجزاء الحكم والادارة »[2] .

إن النقاش حول الكلمة الاخيرة لڤولتير السياسي ، والذي ما زال قائماً حتى الآن ، هو التعلق بموضوع أشكال الحكم .

إن تفضيلاته لم تكن تذهب ، بالتأكيد ، للديمقراطية التي هي سلطة العدد . فقد كان يكره الفوضى التي كان يصفها « بالطغيان الصاخب » . ولكن كيف اهتدى عبر متغيراته ، إن لم نقل تناقضاته ، الى طريقه الخاص باختيار أفضل نظام ملكي ؟ . لقد امتدح المؤسسات الانجليزية (لنتذكر الرسائل الفلسفية) . وكان المتملق للمستبدين المستنيرين : من فريدريك تلميذه الفظ والمخيب للآمال ، الى كاترين (موضوع مثل هذا المديح الغريب الذي كتبه عنها : « المدهشة » ، « سميراميس الشمال التي أرسلت خمسين ألف رجل الى بولونيا لاقامة التسامح وحرية الضمير ») ، الى غوستاف الثالث ، ملك السويد الذي هنأه لأنه أعاد الحكم المطلق .

ومع ذلك فإن هناك نقطة مؤكدة وهي أن سياسة العقل والتقدم ، في فرنسا ، كانت ، في نظره ، تلك التي قادها هنري الرابع شخصياً ؛ ولويس الرابع عشر بالقدر الذي « كوّنَ » فيه شكلياً الامة وجعل من الدولة « كلاً منتظماً » ، كان كل خط فيه ينتهي بالمركز[*] ، ولويس الخامس عشر نفسه عندما كان لديه الحكمة (في عام 1771) لأن يترك المستشار موبو(Maupeau) يحل البرلمانات ، التي استُبدلت بمحاكم جديدة للعدل ؛ ولويس السادس عشر ، أخيراً ، عندما كان لديه الحكمة لأن يعيِّن تورغو(Turgot) ، مراقباً عاماً للمالية ، وهو الذي لم يكن ـ وهذا ما يبتهج له ڤولتير ـ مستشاراً في البرلمان ولا رجل دين : هكذا كان يبدو أن الملك الشاب دخل في طريق الاصلاحات

(1) د . مورنيه(D. Mornet) « الاصول الفكرية للثورة الفرنسية » ـ(Les origines intellectuelles de la Révolution française) ـ باريس ـ Colin -1933 .

(2) جـ . لنسون(G. Lanson) ـ « ڤولتير » ـ باريس طبعة 1910 .

(*) من رسالة بتاريخ 18 أيار 1767 الى السيدة دي دفون .

ولكن لسوء الحظ ها هو يدعو من جديد البرلمانات المحلولة ، وهذا هو المظهر الاول لضعفه ، أما المظهر الثاني فيتجلى في خضوعه للمتآمرين وإقالته لتورغو، أمل الفلاسفة) . وهكذا نرى أن مؤلّف كنديد(Candide) يرفض جذرياً سياسة الاجسام المتوسطة لمونتسكيو ، ومعها الصيغتين الملكيتين « لروح القوانين » . لقد كان ڤولتير مناضلاً حقيقياً « للاطروحة الملكية » ضد « الاطروحة النبيلة » ، ومدافعاً مقتنعاً عن الاصلاحية الملكية الاكثر قرباً للحكم المطلق المستنير منه للملكية المسمّاة بالمعتدلة (*) .

وبالاجمال ، فإن ڤولتير كان يهتم « بجوهر » السياسة ومحتواها وروحها أكثر مما يهتم بشكلها وبمن يحتويها (1) .

ولكن أي ضمانات يمتلكها المحكومون إذا تحول الحكم المطلق عملياً لحكم تعسفي أو إستبدادي بالمعنى الخاص للكلمة ، وإذا سخر الملوك بأعمالهم من الفلاسفة بعد إطرائهم لهم بالكثير من الكلام ؟ إن ڤولتير يعتمد في هذه الحالة على قوة الرأي العام الذي سيكبر نفوذه مع صعود البرجوازية المستنيرة أكثر فأكثر ؟ هل هو وهم ؟ . إنه وهم يعود سببه لنفس التناقض الداخلي الذي جعله يكتب لفريدريك الثاني ، في1742 ، بأنه كان يحتاج لسيد كملك بروسيا ، وللمواطن كالشعب الانجليزي » ؟ وهذا ما سترد عليه سخرية أحد مفسِّريه الاكثر علماً به (وهو ر . بومو) : « هل يمكن لڤولتير أن يفترض بأن هذا الشعب سيتحمل مثل هذا السيد أو أنّ هذا السيد سيقنع بمثل هذا الشعب ؟ (2) .

ب ـ ديدرو الفيلسوف(1713 ـ1784)

لم يكن هناك شخص مجبول أكثر منه بالشهوة . لكن الحديث في موضوعه عن شهوة العقل فقط سيؤدي لتعريفه بشكل غير كامل . إن العقل لم يرتبط مع الطبيعة بهذا المقدار إلاّ لدى القليل من مفكري القرن . لحد أن أحد المعاصرين خاطر ، وهو يستدعي ذكرى نَفْس دنيس ديدرو ، المسّمى بالفيلسوف ، بالمقارنة بسعادة بين « التنوع الشاسع لأفكاره والتعدد المدهش لمعارفه والاندفاع السريع والحرارة والصخب المتهور لخياله وكل جمال وفوضى محادثاته » وبين « الطبيعة ، كما يراها بنفسه غنية خصبة وفيرة بالبذور من كل نوع ، عذبة ومتوحشة ، بسيطة وجليلة ، طيبة وسامية ، ولكن بدون أي مبدأ مسيطر ، بدون سيد ، وبدون إله »(1) .

(*) إننا نعلم مزحته المعادية للبرلمان والتي أطلقها أثناء إصلاح موبو وقال فيها : « إني أفضل أن أطيع أسداً جميلاً ، ولد وهو أقوى مني بكثير ، من أن أطيع مئتي جرذ من جنسي » (من رسالة الى سان لامبير في 7 نيسان 1771) ولكنها لم تكن في النهاية إلاّ مزحة !

(1) أنظر : بومو : المرجع السابق ذكره ـ ص : 36 ,40 .

(2) بومو : المرجع السابق ـ ص : 51 .

ديدرو

(1) أنظر : غرويتويسن ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 35 .

الطبيعة ، الحق الطبيعي ، الارادة العامة :

إزدحمت كلمة الطبيعة ، في ذلك العصر ، بمعانٍ مختلفة من الصعب استنفاد قائمتها . أما المعنى الذي يبدو أنه سيطر في ريشة ديدرو فهو التالي : الغريزة العميقة التي تُنشّط الفرد وتُمجّده، والتي لولاها لجرفه سيل الاشياء ، ومَرّ كابئة يوم : إلاّ أنّ ما ينكره الزمن على الفرد ، يحصل عليه بقوة شهواته . إنّ هذه الغريزة الخيرة تصطدم ، لسوء الحظ ، بألف عقبة في المجتمعات البشرية ، التي هي آلات معقدة ومعقدة جداً . آه ، لو لاءمنا بدقة بين هذه الغريزة وقانون الطبيعة ، لأصبح مختصراً قانون الامم ! . ويصرخ ديدرو قائلاً : هل تريدون أن تعرفوا باختصار تاريخ كل بؤسنا تقريباً ؟ ها هو :

« لقد كان هناك إنسان طبيعي ، فأُدْخِلَ الى داخله إنسان إصطناعي . ولقد اشتدت في داخل هذا الانسان حرب استمرت طوال حياته . لقد كان الانسان الطبيعي ، أحياناً ، هو الاقوى في هذه الحرب ، كما كان الانسان المعنوي والاصطناعي هو الذي ينتصر فيها ، في أحيانٍ أخرى . وفي الحالتين كان هذا المسخ الحزين يُرهق بالملاحقة ويُزعج ويعذّب ويمدد على العجلة ، كما كان يتأوه باستمرار ، ويشعر بأنه تعيس باستمرار . فإما أن يجرفه ويحركه حماس زائف بالمجد ، وإما أن يلويه ويصرعه خزي مزيف » [1] .

إن هذا ليس إعلاناً للحرب ضد المجتمع والاخلاق . فاذا كانت الطبيعة التي ليس لها من غايات أخرى غير حفظ الفرد وتكاثر النوع ، تجهل الخير والشر ، فإن البشر المتجمعين في مجتمع (باعتبار أن نزعتهم الاجتماعية طبيعية) يحتاجون ، من أجل تنظيم علاقاتهم المتبادلة ، لأخلاق . إن الحاجة ، بهذا المعنى ، هي حاجة للفضيلة : إن جعل « الاخيار ينبتون » هو ، على الاقل ، أمر بمثل أهمية قمع الاشرار . إن الحتمية الاخلاقية لدى ديدرو والتي تستبعد أن يكون هناك (أو إمكانية أن يكون هناك) كائنات حرة ، دفعته لأن يغير موضع مسؤولية الشر بنقلها من الانسان الفردي الى التنظيم الاجتماعي ، ولأن يجد أساس الاخلاق في الحق الطبيعي (وهو عنوان المقال المشهور الصادر ، في عام1755 ، في الموسوعة) ـ الحق الطبيعي الذي يفهمه ديدرو ، على طريقته تماماً ، كما يفهم على طريقته ، الاصيلة جداً ، الارادة العامة ـ التي لا يعتبر هذا الحق الطبيعي إلاّ انعكاساً لها في كلٍ منا .

إن الارادات الخاصة ، كما يُعَلِّم ديدرو ، هي إرادات مشكوك فيها . إنها يمكن أن تكون طيبة أو خبيثة . أمّا الارادة العامة التي هي إرادة النوع ، والرغبة المشتركة لكل الجنس البشري (التي « يعتبر خير الجميع شهوتها الوحيدة ») والتي هي أسبق وأعلى من الارادات الخاصة مثلما أن النوع بحد ذاته هو أسبق وأعلى من الافراد ـ فهي دائماً طيبة . إنها لم تخدع مطلقاً ، ولن تخدع مطلقاً . وهي لا يمكن أن تخطىء . إن الفرد يجب أن يتوجه اليها ليعرف الى أي حد يجب أن يكون

---

[1] أنظر : ب . هازار ـ « الفكر . . . » ـ ص : 381-382 .

« إنساناً » ومواطناً ورعية وأباً وطفلاً » ، ومتى يكون من المناسب له « أن يُولد أو أن يموت » . إن عليها هي أن تُثَبِّت الحدود لكل الواجبات . إنها في كل واحد منا عبارة « عن عمل بحث من أعمال الفهم الذي يفكر أثناء صمت الشهوات فيما يمكن للانسان أن يطلبه من مثيله ، وفيما يحق لمثيله أن يطلبه منه » . إن ما يربط بين كل المجتمعات ـ وبدون أن تُستثنى منها المجتمعات الاجرامية ـ هو الخضوع لهذه الارادة العامة ، التي تحل محل الله والعناية الآلهية . ولا يخشى ديدرو من أن يعلن بأن الانسان الذي لا يُصغي إلاّ لارادته الخاصة هو عدو للجنس البشري ! (*) .

كيف يمكن أن لا نسجل ، على النقيض من ذلك ، الرصانة التي يقتحم بها مؤلّف هذا المقال الجسور حول الحق الطبيعي ، الميدان السياسي إنطلاقاً من التمييز بين الارادتين ؟ فبما أن إحداهما ، كما يقول ، وهي الارادة العامة ، لا تخطىء مطلقاً ، فإن من غير الصعب إذن أن نرى « أن من الواجب . . . أن تعود لها القوة التشريعية » ، وذلك من أجل خير الجنس البشري » وأن نرى أي « احترام ندين به (وهذا ما يسرع باضافته الكاتب البارع والمحترم زوراً) تجاه « الناس الاجلاء الذين يجمعون في إرادتهم الخاصة سلطة الارادة العامة وعصمتها » .

ألا يوجد هنا بين السطور تحذير من أهواء الارادة الخاصة للملوك ، الذين يجسدون مؤقتاً الارادة العامة المعصومة من الخطأ وشبه المقدسة ، والتي تعتبر لوحدها ، في التحليل الاخير ، صاحبة الحق الشرعي في سلطة سن القانون » (1) .

لقد خصص ديدرو مباشرة لهؤلاء الناس الاجلاء مقالات شتى في الموسوعة ، تُوضّحُ فكره فيها بدقة ، وكانت عناوينها : « السلطة السياسية »(1751) و « السلطة والقدرة والسادة »(1765) . أما مؤلّف مقال : « الممثلون » فما زال موضوعاً للجدل : هل هو ديدرو أم البارون هولباخ ، المرتبطان مع بعض بشكل وثيق واللذان يتشاركان في العديد من الافكار ؟

بعد إنجاز الموسوعة (في1765) إتجه ديدرو (بعد أنْ مَسّتْهُ لبعض الوقت الحظوة الفيزيوقراطية) طوعاً أو كرهاً لأن يوضح لنفسه ، بين1770 و1774 هذه القضية الكبيرة في ذلك العصر : قضية « الاستبدادية » المستنيرة . ها هو فيلسوفنا إذن ، وجهاً لوجه ، أمام أناس أجلاء ـ يسمون فريدريك ملك بروسيا ، وكاترين ملكة روسيا ـ وينتمون لنموذج من نوع خاص جداً ، ونعرف كفاية في ماذا هم كذلك .

(*) ولكن أين يوجد « مستودع هذه الارادة العامة » ، وأين يمكن استشارتها ؟ إن ديدرو يطرح على نفسه السؤال ويجيب عليه بطريقة بليغة أكثر مما هي مقنعة : « في مبادىء الحق المكتوب لكل الامم المتمدنة ؛ في الاعمال الاجتماعية للشعوب المتوحشة والبربرية ؛ في الاتفاقات الضمنية لاعداء الجنس البشري فيما بينهم ، وحتى في النقمة والحقد . . . » الخ .

(1) حول الحتمية الاخلاقية عند ديدرو ، وما هو طبيعي والارادة العامة ، أنظر هـ . بروست(H. Proust) « ديدرو والموسوعة »(Diderot et L'Encyclopédie) ـ باريس ـ 1962- Colin ـ ص : 508 . و : ديدرو « الاعمال السياسية »(Oeuvres politiques) طبعة ب . فيرنير(P. VERNIERE) ـ المرجع السابق ذكره ـ باريس ـ1963- Garnier .

إن أي إنسان ، حسب رأي مؤلف مقال 1751 ، لم يتلق من الطبيعة الحق بقيادة الآخرين . فالامير لا يستمد سلطته إلاّ من رضى رعاياه . (وليس له ، من جهة أخرى ، الحق بأن يطالبهم بخضوع أعمى : إن ديدرو يُبشّر ، بلطف ، بأن هذا الخضوع الاعمى لا يكون واجباً إلاّ للخالق ، بينما يُستثنى منه أي مخلوق) . إن هذه السلطة تعتبر مالاً عاماً وليس خاصاً . إن ملكيتها الكاملة تعود للامة (للشعب) . اما الامير فهو ليس إلاّ المتمتع بها ، المدير لها والمؤتمن عليها . إن الامة هي التي اعطته إياها كوديعة ، وأجّرتها له ، ومنحته حق ممارستها . إن الامة تتدخل دائماً في هذا النوع من العقود او المواثيق التي تختلف شروطها ، بدون شك ، حسب الدول . ولكن في كل مكان :

« يحق للامة أن تحافظ تجاه وضد الجميع على العقد الذي أجرته . إن أي قوة لا تستطيع أن تغيره . وعندما لا يعود العقد قائماً تستعيد حقها وحريتها التامة في إجراء عقد جديد مع من يحلو لها ، وكيما يحلو لها . وهذا ما قد يحصل في فرنسا إذا ما انقرضت ، لسوء الحظ ، الاسرة الحاكمة بأسرها . . . حينذاك سيعود الصولجان والتاج الى الامة » .

أليست هذه حِكَمٌ - مُستَلْهَمةٌ مباشرةً من لوك - وتتجه ، في فرنسا ، « لتقويض السلطة الملكية » ؟ . لقد أحدث المقال فضيحة . وعبثاً حاول ديدرو تغطية نفسه بشهادة لهنري الرابع ، العزيز على الموسوعيين ، « واحد أكبر ملوكنا » (والذي استخدم ديدرو إحدى خطبه المشهورة التي القاها ، في عام 1596 ، أمام مجلس الاعيان ، كضمانة له) (*) .

وعبثاً ذهبت دعوته ، في نهاية المقال ، التي أُخِذَ عليها ، بحق ، انها لا تتفق مع بدايته ، لعدم مقاومة الملوك حتى « الظالمين والطّاعين والعنيفين » منهم ، والذين لا يوافق (تماماً مثل بوسييه) على القيام ضدهم إلاّ بالخضوع والصلاة . إن قرار مجلس الملك ، بتاريخ 7 شباط 1752 ، الذي يأمر بحذف الجزأين الاولين من الموسوعة ، يعود سببه ، بكل تأكيد ، الى هذا المقال . وعندما ظهرت ، ثانية في 1753 ، (وبفضل ماليزرب) الطبعة المشهورة التي تضمنت جزءاً ثالثاً ، وجد ديدرو تبريراً بارعاً بتغطيه نفسه ، هذه المرة ، بسلطة ملك آخر هو . . لويس الرابع عشر[1] . .

إن على الامير ، لكي يجعل شعبه سعيداً أن يهتم بحاجاته ، ولهذا يجب عليه أن يعرفها . الامر الذي يفترض وجود ممثلين (Représentants) يُعرِّفهم مقال عام 1765 ، الذي يحمل هذا العنوان ، بأنهم : « مواطنون مستيرون أكثر من غيرهم ، ومهتمون أكثر بالشيء العام ؛ مواطنون تربطهم ممتلكاتهم بالوطن ، وتضع وضعيتهم في متناولهم الشعور بحاجات الدولة ، وبالتجاوزات

(*) « اني لم ادعوكم قط الى هنا . . . لكي اجبركم على الموافقة بشكل اعمى على إراداتي [ولكن] من اجل ان اتلقّى نصائحكم ، ومن اجل الايمان بها ، ومن اجل اتباعها . وبكلمة ، من اجل ان أخضع نفسي للرقابة بين ايديكم »

(1) إقرأ مقالة « سلطة سياسية » (Autorité politique) في : فيرنير - ص : 9 .

التي تدنسها ، والعلاجات التي من المناسب تقديمها لها » .

لنلاحظ عبارة : تربطهم بممتلكاتهم بالوطن . . . إن الصيغة ليست مجرد أسلوب انشائي . فالمقال يستخدمها ثانية ، ويُلحُّ على : « أن الملكية هي التي تصنع المواطن » . إن كل إنسان يمتلك شيئاً في الدولة ، يهتم بخير الدولة . وعلى حد قول ي . بولافال(Y. Belaval) « فإن ديدرو ، مثل كل فلاسفة الانوار ـ المتأثرين بالفيزيوقراطيين ـ لا يعتقد بأن مؤسسة الملكية هي مؤسسة غير عادلة .وهو يقيمها على عمل المزارع في البداية .

باستثناء هذا التحفظ ، يتم الاعلان بحماس عن حق جميع طبقات الامة بأن تُسمِعَ صوتها ـ بينما تقوم السلطة السيدة بالسهر على التوازن فيما بينها ـ ! إن الحق « بالكلام في حد ذاته » هو ، بشكل خاص ، حق للشعب : ويقصد المؤلف بهذا التعبير ، سكان المدن والارياف ، التجار ، وأصحاب المشاغل والمزارعين (المهتمين أكثر من أي شخص بالمال العام : الارض « القاعدة الطبيعية والسياسية للدولة ») . وهذا هو الجزء الاكثر عدداً ، الاكثر عملاً والاكثر فائدة في المجتمع .

يجب أن يكون هناك ، بكلمتين ، دستور تمثيلي ، وانتخابات تتكرر ، بما فيه الكفاية ، لتذكير الممثلين بأن الامة هي مصدر سلطتهم . وينبغي أنْ يكون للناخبين أو « المؤسِّين » القدرة على تكذيب هؤلاء الممثلين ، ونقدهم وعزلهم في أي وقت ، لأن مثال انجلترة ، التي عاد منها البارون هولباخ ، في عام1765 ، وهومتشائم جداً ، كان يبين ، بما فيه الكفاية ، الى أي حد يمكن للنواب أن يكونوا معرضين للخطأ والفساد(1) .

« إن مثال الملكية المعتدلة » ذات الاساس التعاقدي الذي يقترحه ديدرو الموسوعي يُذكّر (على حد قول ب . ڤيرنيير) مباشرة بلوك . إنَّ أصالته هزيلة ، إذا ما استثنينا الاسلوب والمزاج الحماسي لرجل الشعب ، إبن صانع السكاكين في بلدة لنجير(Langers) . ومع ذلك فإننا نفهم رد فعل المحافظين ومجلس الملك لأن مثل هذا المثال كان يحتوي بذور تهديم الملكية المطلقة . ولكن هل سيتمسك ديدرو نفسه بهذا المثال ؟ ألن تلامسه النزعة الرائجة في ذلك العصر ؟ ألم يكن الحكم المطلق يقدم حلاً مقبولاً لمشكلة السلطة ، شريطة أن يكون مستنيراً ، بالفلاسفة . إنه وهم فريدريك ! ووهم كاترين ! هذه التي اشترت من ديدرو مكتبته وخلّصت هذا الاديب المعوز من مأزق . ولقد كتب ، وهو الرجل الشعبي ، في عام1766 ، ما يفرع مثل صرخة قلب : « على الملوك أن لا يأبهوا بنا ، إن كانوا سيتحملون عناءً في ذلك »(2) .

ديدرو والطغاة المستنيرين

وَهْمُ فريدريك ! إذا كان ڤولتير قد تملق « سليمان الشمال » فإن ديدرو ، والحق يقال ، كان متحفظاً . ولكن ها هو الملك ـ الفيلسوف ينشر في آذار1770 « بحثاً حول المحاولة حول الاحكام

(1) إقرأ مقالة : « ممثلون » في ب . ڤيرنيير ـ ص : 40-54 .
(2) ب . ڤيرنيير ـ المقدمة العامة ـ ص : 26 .

المسبقة » (Examen de l'Essai sur les préjugés) . هذه المحاولة التي كان البارون هولباخ قد كتبها تحت اسم مستعار . إلاّ أن البحث الذي قام به الملك كان ، والحق يقال ، عبارة عن دحض جملت نبرته وحججه ديدرو ، الذي شعر بأنه أصيب بنفس الضربة ، يأخذ الريشة ليصف هذا الملك بأنه فيلسوف مزيف ، ومرائي ينبغي فضحه بدون مجاملة ، ومحتال ، ومفتري على الطبيعة الانسانية و ، في الحقيقة ، طاغية ! ويصارح دنيس الفيلسوف (وهو الذي يعتبر نفسه فيلسوفاً حقيقياً) مؤلف « البحث » بواقعه ، في رسالة غير منشورة ومؤرخة في عام 1771 : وقد اكتشفها كمخطوطة ، وقدّمها للقراء في 1937 ، فرانكو فنتوري (F. Venturi) ، تحت عنوان « صفحات غير منشورة ضد طاغية (Pages inédites contre un tyran) . لنسرد فقط السطور الأخيرة منها :

« ماذا تعلمتَ إذن من هذا الكتيب ؟ . . أنّ الانسان لم يُخلق من أجل الحقيقة ، ولا الحقيقة خلقت من أجل الانسان . وأننا محكوم علينا بالخطأ ، وأن الخرافة لها جانب جيد ، وأن الحروب شيء جميل الخ . . . فليحفظنا الله من ملكٍ يشبه هذا النوع من الفلاسفة » .

وسنقرأ ما هو أكثر ، وأفضل من هذا في كتيب « ملاحظات مكتوبة بيد سيد على هامش تاسيت » (Notes écrites de la main d'un souverain à la marge de tacite) ، في عام 1774 . فتحت العنوان الفرعي : « مبادىء سياسة السادة » (Principes de politique des souverains) ، الذي هو عبارة عن مجموعة حِكَمٍ ، وضعت أحياناً في فم فريدريك ، وعبرت إحياناً أخرى مباشرة عن فكر ديدرو ، جعل هذا فريدريك يقول :

« ليس هناك إلاّ شخص واحد في الامبراطورية ؛ إنه أنا . إني أهتم قليلاً بأن يكون فيها أنوار وشعراء وخطباء ورسامون وفلاسفة الخ . . . إنني لا اريد إلاّ جنرالات جيدين . ليس هناك لديّ وزراء قط ، وإنما موظفون . إن رعاياي لا يشتكون من نقص في يسر ، لا يصنع شيئاً لسعادتهم ، واستعمله أنا من أجل أمنهم ، ولا من حرمان من حرية ليس لدى الشعوب إلاّ ظلٍ تافه لها . ومع ذلك فأنه يجب عليّ أن أعترف بأن لديّ لحظات محزنة ، فليجلبوا لي نايي . . . » .

أما ديدرو ، الذي يتكلم باسمه ، فلنستمع اليه يقول :

« إحذروا ملكاً يعرف عن ظهر قلب أرسطو وتاسيت ومكيافللي ومونتسكيو . إنه لأمر جيد أن يُسَمّى عبيده مواطنين ؛ لكن الافضل هو ان لا يكون هناك عبيد قط ، وأن يعترف بأن القوانين سُنّتْ من أجل الجميع ، من أجل السيد ومن أجل الشعب . لكنه لا يؤمن بشيء من هذا . إنها حرب لا تنتهي ، حرب الشعب الذي يريد أن يكون حراً ، والملك الذي يريد أن يقود . إن من الواجب أن لا يكون هناك أخلاق وفضيلة إلاّ بالنسبة لأولئك الذين يطيعون . ! وإني لأعرف جيداً ، للأسف ، بأن هؤلاء لا يستطيعون أن يخلّوا بها بلا قصاص ؛ فهذا ، هو الامتياز التعس لأولئك الذين يقودون » .

وهذا ، دون إغفال الحِكَم الانتقامية التي يحذر فيها الفيلسوف أمثاله ، أولئك الذين يُسَمَّوْنَ في أيامنا هذه « بالمثقفين » ، من كل الاوهام :

« عندما نخدم الكبار ، ينبغي أن يكون لدينا دائماً نباهة « أقل من نباهتهم . . . وينبغي أن لا نفصل أبداً بين السيد وشخصه . إن أي ألفة يمنحنا أياها الكبار ، وأي إذْنٍ يبدو أنهم يعطوننا إياه لنسيان مرتبتهم ، يجب أن لا نقبل بهما على الفور إطلاقاً . . . إن الملك ليس أباً ولا إبناً ولا أخاً ولا قريباً ولا زوجاً ولا صديقاً . من يكون إذن ؟. إنه ملك ، حتى عندما ينام »(1) .

إلا أنه يجب القول بأن هذه الحِكَم الاخيرة لم تُحَذِّر ديدرو من كاترين ، « سميراميس الشمال » ، التي قام من أجلها ، في عام 1773 ، بسفره الكبير الى سان بطرسبرغ ، والتي كان له معها في أرميتاج ، جلسات دراسة حقيقية ، كتب عنها في المحادثات(Entretiens) ، والتي من أيديها أخذ الناكاز(Nakaz) أو « التوجيه التحضيري من أجل سن القوانين » (Instruction préparatoire pour la confection des lois) (الذي كتبته ونهبت فيه أفكار مونتسكيو وبيكاريا(Beccaria)) . إن ديدرو سيفكر بهذا الناكاز بعد عودته من روسيا ، وسيأخذ الريشة بيده . وسيكتب ، بناء على ذلك ، « الملاحظات »(Observations) ، التي لن تقرؤ ها كاترين إلاَّ في عام 1785 ، بعد وفاة ديدرو ، بانزعاج شديد . وليس هناك ما هو أكثر إيحاءً من هذه « المحادثات » وهذه « الملاحظات » ! .

إننا نتعلم من قراءة الاولى ، بأن كل حكم تعسفي هو حكم سيء ، وذلك دون استثناء حكم السيد الطيب ، العادل ، الحازم والمستنير ، إذا ما انتزع من الامة الحق بالتداول وبالارادة وبعدم الارادة ، أي ، بكلمة ، الحق بالمعارضة . لأن الحق بالمعارضة ، في المجتمع البشري ، هو حق « طبيعي ، لا يقبل التنازل ومقدس » . وفي حال عدم وجود هذا الحق ، يصبح الرعايا حيوانات تحت قيادة راعٍ ، ممتاز بلا شك ، لكونه يقود « القطيع . . في مراعٍ دسمة » (حسب تعبير ديدرو في دحضه لهلفيتيوس(Réfutation d'helvétins) . لكن كل شيء لا يكمن في هذا . فالطاغية الذي يحكم رعاياه حسبما يحلوله ، حتى ولو كان أفضل البشر ، يقترف « إثماً كبيراً » : لانه يجعلهم ينسون الشعور بالحرية ، الذي من الصعب جداً استعادته عندما ننساه . إنَّه يُعِدُّ لهم قروناً من البؤس مقابل عشر سنوات من السعادة : « فلو تتالت ثلاث ملكات مثل اليزابيت » لغرق الانجليز بشكل غير محسوس في عبودية طويلة .

لقد كانت كاترين ، على حد قول ديدرو ، تشاطره الرأي حول هذه النقطة الاخيرة . لكن روسيا لم تكن انجلترة . وفي كل الاحوال ، فإن الامبراطورة المتصلِّفة ، إن لم تُصدم كثيراً « بالمحادثات » ، فإنها ستتلم لقراءة « الملاحظات » (الامر الذي ينبغي أنْ لا نندهش له) .

« فالملاحظات » تعلن في المقدمة أنه ليس هناك قط من سيد حقيقي إلاَّ الامة ، وأنه لا يمكن أن

(1) حول كل النصوص المتعلقة بفريدريك : أنظر ب . ڤيرنير ومقدماته .

يكون هناك من مُشرِّع حقيقي إلاّ الشعب . وبعد ذلك بقليل نقرأ : إن امبراطورة روسيا هي بالتأكيد طاغية . (الكلمة ترد فيها وتحرق) . (ويتساءل فيلسوفنا) هل كانت تنوي أن تحافظ على الحكم الاستبدادي وأن تنقله الى خلفائها ، أم أن تتخل عنه ؟ إن التتمة والخلاصة جديرتان بهذه البداية . فالمادة 19 من الناكاز تعلن بأنَّ السيد هو مصدر كل سلطة سياسية ومدنية . وهذا ما يعترض عليه ديدرو بقوله : « إني لا أفهم هذا قط . ويبدو لي أن رضى الامة ، الممثلة بنواب أو بجمعية ، هو مصدر كل سلطة سياسية ومدنية » . ويشكو ديدرو ، في مكان آخر ، من أن الامبراطورة لم تنسَ ، بما فيه الكفاية ، في « توجيهها . . . » بأنها كانت صاحبة سيادة ، ومن أننا نجد فيه العديد من السطور التي تستعيد فيها ثانية ، ودون أن تتبين ذلك ، « الصولجان » الذي تنازلت عنه في البداية . ويأسف لأنه لم يَرَ فيه أي استعداد مستقبلي لتحرير جسم الامة . إنه يرى فيه (وعباراته في الخلاصة قاسية جداً) « تنازلاً عن اسم الطاغية ، لكن جوهر الشيء حُوفِظَ عليه ، وسُمِّيَ الاستبداد ملكية » .

إن كاترين ، الفخورة جداً « بناكازها » ستفكر وستقول بأن النقد سهل ، لكن الفن صعب . ولقد نُسِبَت الى الملكة في وقت « المحادثات » ، وتبادل الاطراءات والمجاملات ، الجمل التالية ، المليئة بالمعاني ، بالمعاني الطيبة : « إنك تنسى يا سيد ديدرو ، في كل مخططاتك الاصلاحية ، الفرق بين وضعية كل منا . فأنت لا تعمل إلاّ على الورق الذي يقبل بكل شيء . . أمّا أنا ، الامبراطورة المسكينة ، فأعمل على الجلد البشري السريع الانفعال والحساس جداً ، خلافاً للورق » . وهذا ما قام الفيلسوف ، بكل تواضع مزيف ، بترديد صداه ، مشيراً الى أن لا شيء أكثر سهولة من ترتيب أمبراطورية ، والرأس متكىء على وسادة ، وعندما يكون لدينا « شيطان مسكين يستهدف العمل بالسياسة » ، لأن كل شيء يسير ، في هذه الحالة ، كما نريد . لكن الامر يختلف كلياً « عندما نبدأ ، ويتعلق الامر بالشروع في العمل » . بعد ذلك الحين ، وعندما كتب « ملاحظاته » بدأ ديدرو يتصلب .

وربما قرأ ثانية حِكَمَهُ الخاصة التي كانت تحذر ، بقسوة ، المثقفين من الملوك ، من أمثال فريدريك . وإن كان قد استمر ، بالمناسبة في إطراء الملكة . (« فلها ، كما كتب ، يمكن قول الحقيقة . فهي المرأة الحقيقية لهنري الرابع ») . ولقد كان يوجه لها دروساً عديدة بلا مجاملة . وكان يقول لها بأنه لا يرضى بأن تعتقد بأنها « أفضل مما هي في الواقع » . وكان ينتظر أيضاً اللحظة البعيدة التي سنقرأ فيها في مقدمة مرسوم ملكي عبارة : « لويس أو فريدريك أو كاترين بفضل رعاياه » ، بدل العبارة التيوقراطية : « . . بفضل الله » .

وهكذا حُسِمت القضية بالنسبة لديدرو ، بعد هذه التجربة التي عاشها : إن الاستبدادية المستنيرة على حد تعبير ب . فيرنيير ـ ليست هي السياسة الحقيقية للانوار . »[1] .

---

(1) حول ديدرو وكاترين : أنظر : ب . فيرنيير ـ مقدمات ونصوص وكذلك تقديم ب . فيرنيير في المقدمة العامة ـ ص : 32 .

كشف الحساب الختامي : صوت الفيلسوف

إذن ، ما هي السياسة الحقيقية ؟

إن ديدرو ، بعد استبعاد صيغة « إجلال الامراء للفلاسفة ، والفلاسفة للامراء » (حسب الصورة المحبية لبول هازار يعود على ما يبدو للملكية المعتدلة ذات الأساس التعاقدي : إن مصدر السلطة هو ، ولا يمكن أن يكون إلاّ في الامة (الشعب) . إنها ملكية ذات دستور تمثيلي ، كما نعلم ، ونظام انتخاب مقيد بشرط الملكية . إن ديدرو يقصر الحكم الديمقراطي - حكم الشعب بالشعب الذي يفترض اتفاق الارادات ، بين بشر متجمعين في مجال ضيق بما فيه الكفاية - على الدول ذات المساحة الصغيرة (« أعتقد أنه لا يمكن أن يكون هناك حكم ديمقراطي إلاّ في الجمهوريات الصغيرة ») . وإذا كان قلبه بلغة عصرنا ، إجتماعياً ، وألمه نبرات بليغة الأثر ، وصحيحة جداً ، حول وضع الحرفي والعامل ، فإننا نستمع بالمناسبة الى عقله وهو يصدر صوتاً مختلفاً كلياً . لقد كان لديه فكرياً ، وكما كتب ، نظرة قليلة الأطراء نحو « الانسان - الشعب » : وذلك على الاقل في عام1778 ، عندما ظهر « بحث حول عهدي كلود ونيرون » (L'Essai sur les règnes de Clande et de Néron) ، الذي بإمكاننا أن نقرأ فيه أن كلود « هو الاكثر خبثاً والأكثر حماقة بين البشر » وأن إفتقاد المرء للشعبية وجعل نفسه أفضل ، سيّان » وأن صوت الفيلسوف الذي يخالف صوت الشعب هو صوت العقل » [1] .

صوت الفيلسوف . . . إننا نلامس هنا ، بلا شك ، أساس تفكير مؤلفنا . وسواء أخذنا « المباحثات » أم « الملاحظات » أم « البحث. . . » المذكور سابقاً ، أم « خطاب من فيلسوف الى ملك » (Discours d'un philosophe à un roi)[*] ، فاننا سنرى فيها الفيلسوف وهو يمسك بمفاتيح كل شيء ، أو تقريباً كل شيء ، في الميدان السياسي . إنه يوضح للبشر حقوقهم غير القابلة للتنازل . ويخفف من التعصب الديني (وهي مناسبة لديدرو لمهاجمة رجال الدين للنهاية) ، ويعلّم الحاكم ما هو العدل وما هو الظلم ، والعسكري الذي يدافع عن الوطن ، ما هو الوطن ، والملك الذي يقود الجميع ، ما هو مصدر سلطته ، وما هي حدودها . إنه يُعتبر ، إذا قام بواجباته في المجتمع ، أفضل مدافع عن الملك السيد ، عندما يكون هذا « صالحاً » . إنه يقول له أن يكون عادلاً حتى تجاه جيرانه (« فلماذا تمزق بولونيا ؟ ») . ويقول للشعوب إنها هي الاقوى وإنها « إذا سارت الى المجزرة ، فلأنها تركت نفسها تُقاد اليها » . إن من الممكن أن يكون قد تكلم بلا جدوى

---

(1) انظر = ب . هازار - « الفكر . . . » - ص : 323 . وحول الحكم الديمقراطي انظر . « دحض هلفيتيوس » في : ب . ڤيرنير - ص : 478 .

(*) وهو عبارة عن رسالة هجاء مختصرة ولكنها مقنعة ضد الاكليروس ، ويبدو ، على وجه الاحتمال ، (وحسب رأي - ب . ڤيرنير ، ص : (482) أنها تشكل إحدى المقاطع العديدة التي أعدها ديدرو من أجل كتاب « تاريخ الهندين » (Histoire des deux Indes) للاب رابنال (L'abbé Raynal) ، ونقرأ فيها : « سيدي ، إذا أردت الكهان ، فلن تريد قط الفلاسفة . وإذا أردت الفلاسفة فلن تريد قط الكهان . فنظراً لأن الاوائل هم أصدقاء العقل ومحركو العلم ، ولأن الآخرين هم أعداء العقل . وصانعو الجهل ، ونظراً لأن الاوائل يفعلون الخير والآخرين يفعلون الشر ، فانك لن تريد ، في نفس الوقت ، الخير والشر » (انظر = ب . ڤيرنير = ص : 483) .

في تلك اللحظة ، لكنه كتب وفكر بشكل مفيد بالنسبة للمستقبل .

ويمكن القول أنه إذا كان ديدرو المواطن قد انخرط في صفوف الجماهير ، كواحد من بين آخرين ، فإن ديدرو الفيلسوف كان يشعر أنه « المساوي للملوك » . هل هذا يعني التطلع للعب دور الفيلسوف ـ الملك ، والطموح للعرش الذي يحتله بشكل سيء الملوك ـ الفلاسفة المزيفون الذين نعرفهم؟ لا . إنما المقصود أن يُمنح الفيلسوف من أمثال دنيس ديدرو الوسيلة لينير « الملك والشعب في آن واحد » ، وأن يوجه كل منهما بكتاباته ، جاعلاً « سلطان الظَنّ يتراجع باستمرار أمام سلطان العقل » (على حد تعبير جـ . بروست(J. Proust) .

إن هذا يعني ، ضمنياً ، إختيار طريق الاصلاحية الملكية ، وليس الثورة ـ ذات المغامرات التي يدفع ثمنها غالياً جداً ، الجيل الحالي من أجل سعادة جيل المستقبل .

ومع ذلك فإننا نعلم جيداً أن الثورات تأتي دائماً عند الوصول « للحد الاقصى للبؤس » ؛ حينئذ نجد أن الفيلسوف هو الذي يظهر ، أيضاً ، على المسرح . فهو يحضر ما سيأتي بعدها من « توابع تعوض الدم المراق »(1) .

وهكذا نرى أن الفكر الفلسفي ، الثوري من حيث الجوهر ، لديدرو ، الملحد والمادي ، لم يؤثر مباشرة على فكره السياسي المعتدل إجمالاً ، وذلك بعكس ڤولتير التأليهي والروحاني .

إن ملاحظة مشابهة يمكن أن تُطَبّق ، بالاجمال ، على هلڤيتيوس وهولباخ ، بالقدر ، المحدود جداً ، الذي من المسموح به تقريبهما من ديدرو ومقارنتهما بدنيس « غير القابل للمقارنة » .

3 ـ هلڤيتيوس(Helvétius) وهولباخ(Holbach)

نشر هلڤيتيوس(1715-1771) ، المزارع ـ والغني وهو في الثالثة والعشرين من العمر ـ وصديق ڤولتير الكبير (الذي كان يكبره بكثير) ، في عام1758 كتابه « في الروح »(De l'Esprit) الذي أحدث « ضجة شيطانية » ، وأثار « قضية » حقيقية . وقد أحرق الكتاب علناً بناء على حكم صادر عن البرلمان . ولهذا فان كتابه الثاني « في الانسان »(De l'homme) الذي كان المؤلف يطمح من ورائه لتوسيع وتعميق أسس الكتاب الاول لم يظهر إلاّ بعد وفاة مؤلّفه في عام1772 . وقد شكل هذا الكتاب ، في عام1774 ، موضوعاً « للدحض »(Réfutation) الذي كتبه ديدرو .

أما بول تيري دو هولباخ(1723-1789) ، البارون الالماني الاصل ، الذي أكسبته ضيافته الباذخة وأكلاته الشهية لقب « رئيس خدم فندق الفلسفة » ، والمتعاون الهام مع الموسوعة ، والصديق الحميم لديدرو ، فقد ألّف بين1770 و1776 « نظام الطبيعة »(Système de la nature) « والنظام الاجتماعي »(Système Social) والسياسة الطبيعية(Politique Naturelle) والايتوقراطية (أو سلطة علماء الاخلاق)(L'Ethocratie) ، والاخلاق الكلية(Morale Universelle) . إنّه

---

(1) حول « الفيلسوف » : انظر : ب . ڤيرنيير = ص : 319-320 .

المؤلِّف الذي حَكَمَ على نفسه بالاغفال الكلي لإسمه من أجل أن يكتب ليس « بكلمات مغطاة » وإنما بصراحة .

إن الراديكالية الفلسفية لهذين الكاتبين لن يكون لها في الميدان الاجتماعي - السياسي إلاّ تأثير غير مباشر ، وذلك على إثر نظرتهما للطبيعة البشرية ، وخاصة عندما يتعلق الامر بهلفيتيوس (الاكثر أهمية بكثير على المدى البعيد : « والذي كان يشكل لوحده جيشاً » (على حد تعبير ج. س ميل J.) (Mill . لقد كان كل منهما بعيداً جداً عن كل تطرف في ميدان الحكم »[1] .

هلفيتيوس وفكرة المنفعة .

أثلج نشر « في الروح » كثيراً صدر ديدرو : فقد كان هذا الكتاب بمثابة ضربة هراوة غاضبة وجُهت للاحكام المسبقة من كل نوع . لكن الفكرة المادية ، بشكل عدواني ، حول الانسان ، والتي كان المؤلف يبشر بها أرعبت شيئاً ما فولتير ، الذي كان يميل دائماً للخوف من المبالغة في الجرأة ، « والافراط في الحماس » لدى المتقدمين من أعضاء الحزب الفلسفي .

لقد أراد هلفيتيوس أن يرى في المصلحة مصدراً لكل الاعمال الانسانية ، التي هي ، علانية ، أخلاقية . وهو يعني بالمصلحة ، لدى كل فرد ، كل ما يمكن أن يزوده بلذة أو يجنبه العناء (أي ، بالاجمال ، ما يجعله سعيداً ، حسب مفهوم للسعادة ، من المسموح به القول بأنه محدود قليلاً) . فكما أن العالم الطبيعي يخضع لقوانين الحركة ، يخضع العالم الاخلاقي ، الذي تعتبر اللذة والالم محركيه الوحيدين ، لقوانين المصلحة : إن المصلحة هي التي توزع التقدير والاحتقار المرتبطين بالاعمال والافكار . إن التصرف بالطريقة النافعة لأكبر عدد يعني أن تكون عادلاً ، وأن تكون فاضلاً : لأن الفضيلة ليست إلاّ الرغبة في سعادة هذا العدد الاكبر[2] .

كيف تكوِّن ، بالنتيجة ، الناس الفاضلين - وهذه هي مهمة المشرِّع ، الذي هو مرب قبل كل شيء - إن لم يكن بمعرفة التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة (التي هي ليست إلاّ « تجميعاً » لكل المصالح الخاصة) . وإذا كان صحيحاً أنَّ أي فرد « لا يولد طيباً » أو خبيثاً ، وأنَّ الشهوات تحمل على حد سواء ، في أصلها ثمار الخير والشر ، فإن على المشرِّع أن يرغمها بواسطة القوانين الجيدة على أن لا تحمل إلاّ ثمار الفضيلة والحكمة ، أي بعبارة أخرى ، توجيهها في اتجاه المنفعة العامة . إن على هذا المشرِّع أن يعرف ، باعتباره مربياً ، أنَّ الانسان هو فقط وليد الاشياء

---

(1) أنظر حول قضية « في الروح » - جوسلان(Jusselin) : « هلفيتيوس ومدام دو بامبادور حسب رسائل غير منشورة لهلفيتيوس وللاب بليس (Helvétius et M me de pampadour d'après des lettres inédites d'helvétius et du père plesse) (1761- 1758) Le Mans_ 1913 . - وقد ظهر كتاب « في الروح » في عام1774 في امستردام ، بمجلدين . أنظر : غاي بس(Guy Besse) « في الروح » مختارات نصوص - مقدمة وتعليقات _Editions sociales - باريس_1968 .

(2) أنظر : « في الانسان » ، وملكاته الفكرية وتربيته (De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de Son éducation) - لندن1775 - ص : 15 .

التي تحيط به وأنّ كل شيء يأتي من البيئة ، من الظروف الاجتماعية ، وبالضبط من التربية ، بالمعنى الاوسع للكلمة : « إن مُربّي كل فرد ، إذا تجرأت على القول ، هم : شكل الحكم الذي يعيش في ظله ، وأصدقاؤه ومعلماته والناس الذين يحيطون به ، وقراءاته ، وأخيراً الصدفة ، أي العدد اللامعدود من الحوادث التي لا يسمح لنا جهلنا بإدراك ترابطها وأسبابها » .

إنّ العمل المنتظر من هذا المشرِّع ـ المربي ـ الاخلاقي لا حدود له تقريباً . إنّ السياسة والاخلاق بالنسبة لهلفيتيوس شيء واحد . فنفس الروح يجب أن تحرك الفيلسوف والمشرع ، بالرغم من أنهما غير مسلحين بنفس السلطة . إن الفيلسوف ـ الاخلاقي ، لكي يكون نافعاً للعالم ، يجب أن ينظر للاشياء من وجهة نظر (المنفعة ، المصلحة ، الفضيلة ، السعادة) التي يتأمل المشرِّع منها بهذه الاشياء . وانطلاقاً من ذلك ، فإن عليه أن يدل على القوانين التي سيؤمن المشرِّع تنفيذها من خلال وضع خاتم قوته عليها . « إنّ الاخلاق ليست إلاّ علماً تافهاً ، إذا لم تُدمج بالسياسة والتشريع »(1) .

إعتراض : ألَنْ يصطدم المُشرِّع ـ المربي باللامساواة الاصلية بين الارواح ؟ لا . لأن هلفيتيوس ينكر اللامساواة هذه . فهو يرى أن البشر في أغلبيتهم الكبرى خليقون ، على حد سواء ، بسمو روحي . وهو يوافق فقط على وجود لا مساواة بينهم في القدرة على الانتباه . لكنه يرفض ، في نفس الوقت ، نسبتها « الى سر عدم التساوي في كمال الاعضاء التي تنتجها . كما أنه لا يقبل بالحكم المسبق الخاص بعدم المساواة الذهنية للنساء ، العائدة لطبيعتهن . إن ما يعترض سبيل التقدم الذي بإمكانهن تحقيقه في ميادين العلوم والفنون ، هو تربيتهن وحياتهن . كذلك فانه لا يعترف بالأمم المتميزة ، بالطبيعة ، في الفضيلة والروح والشجاعة»(2) .

إنّ في هذا ، بالتأكيد ، ما يضع في رصيد هلفيتيوس ميولاً ديمقراطية . خاصة وأن الشكل الافضل للحكم ، في كتاب « في الانسان » (الذي قرأه ديدرو ثلاث مرات قبل أن يكتشف فيه بعض « التناقضات ») كان في نظر المؤلِّف ، وبدون أي تحفظ متعلق بمساحة الاقليم ، هو الشكل الذي لا يخضع فيه المواطنون إلاّ للتشريع الذي وضعوه بأنفسهم ، والذي لا يرون فيه فوقهم « إلاّ العدالة والقانون » . ومع ذلك فلنقرأ ، المقدمة ، ولنرى بأن المؤلِّف مُهدى لكاترين الثانية ، وفريدريك الثاني ، أي للملكين اللذين يريدان « أن يجعلا نفسيهما عزيزين على البشرية » ، واللذين يوليان الحقيقة الكثير من القيمة ، وبواسطتها يجب أن يُنار العالَم .

لقد كان المؤلِّف اقل تفاؤلاً في كتاب « في الروح » ، وذلك لأنه عَرِفَ جيداً بأن الامراء

---

(1) أنظر حول « المربين » ، « في الروح » ، الخطاب الثالث ، الفصل الاول ـ وحول « الاخلاق » « في الروح » ـ الخطاب الثاني ـ الفصل الخامس عشر .

(2) ضد اللامساواة ـ أنظر في الروح « الخطاب الثالث ـ الفصل الرابع ـ و « في الانسان » ـ المجلد الثاني ـ الفصل الاول ـ الفقرة الخامسة . وحول « النساء » أنظر الخطاب الثالث الفصل 27 ، وحول « الامم » الخطاب الثالث ـ الفصل 30 .

- المستنيرين إذا كانوا قادرين على إدراك مصلحتهم الحقيقية (التي تتجلى في أن يحكموا جيداً) فإن هناك « الآخرين » : لأن التاريخ يثبت أن كل حكم يميل « دائماً » للاستبداد (1) .

هولباخ والعقيدة الطبيعية :

كان هولباخ تقريباً مثل صديقه هلفيتيوس ، يرى الانسان محروماً من كل حرية في الاختيار ، وغير طيب وغير خبيث بالطبيعة ، لكنه مؤهل لأن يصبح طيباً أو خبيثاً حسبما تقوليه التربية ، أو حسبما يجد بأن مصلحته تكمن في أن يكون طيباً أو خبيثاً ـ وأنه لا يأخذ ، بالاجمال ، من الطبيعة ، إلاّ حب النفس والرغبة في حفظ الذات ، والارادة في أن يكون سعيداً . إن المقياس الوحيد للأحكام الانسانية يوجد في المنفعة : أن كون المرء نافعاً يعني أن يُساهم في سعادة أمثاله ، وأنَّ كونه ضاراً يعني أن يساهم في شقائهم . إن السعادة يمكن أن تُعرَّف : باللذة المستمرة .

فالانسان ليس له من حقوق على الانسان إلاّ بسبب هذه السعادة التي تمَّ الحصول عليها أو الموعودة . وإن كل سلطة شرعية ترتكز فقط على قدرتها على أن تجعلنا سعداء : وفي هذا يكمن كل معنى الميثاق ، الصريح أو الضمني ، المعقود بين المجتمع والسادة الذين يعتبرون خُدّامه أو المعبرين عنه ، والذين يستمدون مبرر وجودهم فقط من الخيرات التي يزودون بها الشعوب ، بفضل مواهبهم وفضائلهم . لهذا فإن من الواجب أن تتأسس السياسة على الطبيعة والتجربة والمنفعة العامة بدل أن تقوم على الشهوات والأهواء والمنفعة الخاصة للحكام .

هكذا تُستخلص المبادىء السليمة والبديهية والبسيطة للمذهب الطبيعي(Naturalisme) ، الذي يُقصد به الفلسفة المادية للطبيعة ، هذا الكل الكبير الذي لم يُخلق إلاّ من مادة وحركة . إن هذه المبادىء هي مبادىء الاخلاق الطبيعية ، التي من المهم تعليمها للشعب . فليس فيها بذاتها أي شيء تهديمي . إنها ترتاح بشكل رائع للسلطة والقانون (الذي يجب أن نرى فيه « مجموع إرادات » المجتمع ، والضمانة لتنفيذ الميثاق الاجتماعي) . إن هذه المبادىء تشير ، بما فيه الكفاية ، الى أنَّ أيَّ سيد لا يمكن أن يكون سعيداً في مجتمع تعيس . إنها تحث الملك المستنير حول مصالحه الحقيقية على أنْ يُنصِّب نفسه كمصلح في دولته . لا ، إن السلطة ليست عدواً لهذه المبادىء (طالما أنها ليست تعسفية أو عمياء ، وأنها تقوم على الرضى الصريح أو الضمني ، وأنها تقبل بوجود توازن عادل بين السلطة والحرية (2) .

---

(1) حول « الديمقراطية » ـ انظر ، « في الانسان » ـ الفقرة الرابعة ـ الفصل الثاني .

(2) انظر : نظام الطبيعة (أو« في قوانين العالم الطبيعي والعالم الاخلاقي ») . مقدمة . ي . بلافال (Y. Belaval) Hildesheim- 1966 ـ جلدان . حول « الضرورة » ص : 285 وما بعدها . و « الطبيعة ذات القوانين الثابتة » ص : 296 و305 ، وحول المنفعة والفضيلة والسعادة ، انظر : « السياسة الطبيعية أو خطاب حول المبادىء الحقيقية للحكم(La Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement) ـ لندن ـ 1773 ـ ص : 69 . حول انجلترة = ص : 274 وحول السيد المصلح والاصلاحي : انظر : النظام الاجتماعي أو المبادىء الطبيعية للاخلاق والسياسة مع بحث حول تأثير الحكم على العادات «(Système social ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du =

إن عدوها هو الدين ، هو الله أو الآلهة ، هو اللاهوت . إنه الخرافة ، بالتأكيد . لكن هولباخ يذهب لما هو أبعد من ذلك . إن ما يضعه قيد الاتهام ، منذ « المسيحية المكشوفة » (Le Christianisme dévoilé) في عام 1761 ، و « العدوى المقدسة » (La contagion sacrée) في عام 1768 ، هو الشعور الديني بحد ذاته . إن ما يطارده بضراوة هو « الفوق طبيعي » (Le surnaturel) باعتباره تحدياً دائماً للعقل والطبيعة : الطبيعة المفترى عليها ، المعروضة كأنها « ركام دنيء من مادة سلبية تماماً » ؛ الطبيعة المجردة من حقوقها لفائدة هذا الكائن غير القابل للفهم والمسمّى بالله ، من قبل دجّالين ، والمعلَن بأنه الأكثر اهمية من كل الكائنات ! إنها أوهام الخيال التي تولد أشباحاً وقوى غير مرئية لا يقوم تهديدها إلاّ بمساندة القوى المرئية بشكلٍ جيد . (لأنه إذا كان الامراء يستمدون سلطتهم من الله ، فإن هذه السلطة تكون بلا حدود ، إلاّ إذا كانت هذه الحدود هي التي يفرضها عليهم الكُهّان . في حين أنّهم إذا كانوا يستمدونها من البشر ، وإذا لم يكونوا يتمتعون بها إلاّ بشرط أن يجعلوهم سعداء ، فإن البشر لا يمكن أن يكونوا مُلزمين بالوفاء بتعهداتهم ، إذا أخلوا هم بها ») .

إن العدو إذن ليس المسيحية فقط . فالمذهب التأليهي (déisme) أو التوحيدي (Théisme) ، والدين المُسمّى بالطبيعي لها كلها أيضاً أسس مشكوك فيها ، وتتجه حتماً للتحول الى خرافة . إن تثبيت الخط الفاصل بين التأليهيين أو التوحيديين ، وبين أكثر المؤمنين سذاجة هو أمر مستحيل .

ومع ذلك فإن هولباخ ، الذي ساهم كثيراً ، حسب التعبير الشهير لديدرو ، في « مطر القنابل » التي سقطت ، في ذلك العصر ، على بيت الرب ، لم يكن لديه إلاّ القليل من الاوهام . فهو يعلم أنه لن يقود ، في حياته ، الناس العاديين للمبادىء السليمة للمذهب الطبيعي ، وقبل كل شيء للالحاد ، الذي هو ، في نظره ، مصدر كل فضيلة (*) . لكنه كان يعتمد على عامل الزمن ، وعلى الانوار التدريجية للقرون ، من أجل أن يقود للعرش ملوكاً مستنيرين ومقتنعين بمساوىء الدين والكُهّان .

وبانتظار ذلك ، حوّل هولباخ للطبيعة كل قدراته على التمجيد والحماس والحنان . تلك القدرات التي لم تجد لها عملاً في الدين . « يا أيتها الطبيعة يا سيدة كل الكائنات ! وأنتن يا بناتها الفاتنات : الفضيلة والعقل والحقيقة ! كُنّ للأبد آلهتنا الوحيدات . فليكن ـ يجب تقديم بخور واحترامات الارض . بيّني لنا إذن ، يا أيتها الطبيعة ، ما يجب على الانسان أن يفعله من أجل الحصول على السعادة التي جعلتيه يرغب بها » . إن هذه الطبيعة ـ الإله تمنع ، بواسطة فم البارون البليغ ، البشر من مقاومة قانونها السيد الذي يتجلى في النزوع للسعادة « في كل لحظة من حياتهم ،

(*) gouvernement sur les moeurs) ـ منشورات Miogret ـ باريس 1822 ـ مجلدان ـ المجلد الثاني ـ ص : 65 وما بعدها .

(*) لقد وُصِفَ كتابه « نظام الطبيعة » بأنه « توراة للملحدين » .

والذي يأمرهم « بالتمتع ، بلا خوف ، بجوعهم سعداء »[1] .

ويرفع هولباخ ، تماماً مثل هلفيتيوس ، احتجاجاً ضد وضع المرأة ، وضد التربية التي تُعطى للنساء (أو بالأحرى التي لا تعطى لهن !) ، وضد قدرهن في أن يكُنَّ « مُضْطَهَدات » في كل مكان . إنَّ لهن أيضاً الحق بسعادة حقيقية ودائمة : وهذا ما يبدو أن الرجال ينسونه .

لكن مؤلِّف « السياسة الطبيعية » ، وعلى خلاف هلفيتيوس ، يقبل من حيث المبدأ ، بوجود لا مساواة أصلية بين الكائنات البشرية . فهو يتمرد على هذه « المساواة المزعومة » التي اعتقد البعض أنها كانت قائمة بينهم في الازمنة الاولى . ويرى أنَّ اللامساواة كانت دائماً ضرورية . وأنَّها أجبرت البشر على تقديم المساعدة لبعضهم البعض ، وجعلت من الملكية ضرورة : لأنه جرت ، بدون جدوى ، محاولة « لجعل كل الاشياء مشتركة » بين كائنات غير متساوية في قوتها وروحها وصناعتها ونشاطها . ويعود هولباخ ثانية لفكرة المنفعة : فلكي يكون كل المواطنين في دولة ما متساوين ، يجب أن يكونوا نافعين للدولة بشكل متساوٍ[2] .

ولنذكِّر ، في الختام ، بأن هولباخ كان قد طلب الى السيد المستنير أن يكون « مُصلحاً » (بالمعنى الوارد ، إجمالاً ، في الموسوعة) وإصلاحياً ! . أفي من العلاجات المتطرفة للثورة العنيفة ، التي هي دائماً أكثر قسوة من الشرور التي ينبغي الشفاء منها ! . وإذا بقي أن الامة لديها الحق (باعتبارها المصدر الوحيد والحقيقي لكل سلطة شرعية) في إبداء الرأي في حكومتها وقوانينها ، فإن هولباخ يوضح بأن مثل هذا الرأي يجب أن يستند على القوانين الاساسية : إن من المستبعد أن يقوم مواطن ما ، من شأنه أن يكون معمياً بالحقد أو الهوى العابر ، بتنصيب نفسه ليحاكم أو ليعاقب رؤساء المجتمع .

لقد أشرنا سابقاً للانتهازية السياسية للموسوعيين ولحذرهم ، ولحسهم للوقائع ، وتكيفهم المرن مع الظروف . وها هو هولباخ يقدم لذلك مثالاً جديداً . فهو لم يفكر أبداً ، باعتباره مفكراً سياسياً ، في غرس أفكاره ومطالبه في الواقع مباشرة ، بالرغم من أنه كان ، كمنظِّر لنظام الطبيعة ، متعصباً للتجريد . لقد أدرك أن صوت العقل - وصوت العقل هو الذي يجب الاصغاء اليه دائماً - لا يطالب لا بالتمرد ولا بالدم ، وأن الاصلاحات التي يقترحها ستكون مضمونة بشكل أفضل ، لأنها تتم بشكل بطيء . إن الشرور والتجاوزات هي كبيرة بالطبع ، لكن الامر المستعجل هو تنوير كل مداها ، وتنوير البشر بها . إن هولباخ ، من جهته ، لا يحرم نفسه من هذه المهمة . فهو يُشهِّر ويجادل بشراسة (إن « المحاولة حول الاحكام المسبقة » التي صدمت بقوة ملك بروسيا ، الذي وصف المؤلِّف بأنَّه « كلب هائج » ، تبين ذلك كفاية !)[3] .

---

(1) حول هولباخ والدين - انظر - « نظام الطبيعة » - المجلد الثاني - الفصل الخامس - ص : 159 وما بعدها .

(2) حول « اللامساواة » - انظر « السياسة الطبيعية » - ص : 18-19 والنظام الاجتماعي - المجلد الاول - ص : 140 وما بعدها - والمجلد الثاني ص : 41 .

(3) انظر - « النظام الاجتماعي » - ص : 34, 58 أنظر ايضاً - ب . نافيل (P. NAVILLE) « دو هولباخ والفلسفة العلمية في القرن الثامن عشر » (D'holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle) - باريس - Gallimard -1966 .

4 ـ حالة دافيد هيوم(D. Hume) (1711 -1776)

« إن صيغ هيوم ، الذي لا يتفق مع النموذج العام للانوار بالنسبة لفلسفة التاريخ وبالنسبة لنظرية المعرفة وفلسفة الدين . . . ، تتسم بطابع التشاؤم والزهد » . .

أ . كاسيرر(E. CASSIRER)

« إن القدرة التدميرية لهيوم تتناقض مع ضعفه كمبدع ، وذلك بشكل أوضح في كتاباته السياسية ، منه في مؤلفاته الاخرى » .

لسلي ستيفن(Leslie STEPHEN)

كان على جان جاك روسو أن يخصص مقطعاً من اعترافاته(Confessions) (« آن الاوان لقول شيء ما عن السيد هيوم ») لهذا الفيلسوف الاسكتلندي ، الذي كان قد اكتسب لنفسه شهرة كبيرة في فرنسا ، ولا سيما بين الموسوعيين ، والذي كان ينتظر أن يجد فيه (وقد أخطأ في ذلك) إنساناً نادراً . لقد آن الاوان لمن يسعى جاهداً لعرض الاسس الاساسية لسياسة العقل في قرن الفلاسفة ، لأنْ يقول « شيئاً ما » عن هذا الانسان الذي كان محيراً أكثر مما كان جذاباً ، والذي تستحق « حالته » تحليلاً مختصراً .

لقد استخدم هيوم الذي كان متشككاً (حسب الصفة التي أسندت عادة « لمونتاني الانجليزي » هذا) أقل مما كان تجريبياً خاضعاً للتجربة ولضرورات المنفعة (حيث سبق في ذلك هلفيتيوس) عقله كغربال لا يرحم من أجل حل المسألة القديمة المتعلقة بأسس الالزام السياسي ، وتهديم صرح الحق الطبيعي ، هذا البناء النموذجي للعقل ، كما كانت تفهمه الحداثة(1) .

لقد أخذ هذا الصرح ، الذي كان بمثابة كاتدرائية للافكار ، ذات نمط توماسي ، والذي أضفى عليه غروتيوس وبوفندورف طابعاً علمانياً ، شكله النهائي على يد لوك . إننا نعرف هذا الشكل النهائي الذي يرى بأنَّ العقل الطبيعي يُعَلِّم البشر بعض مفاهيم الاخلاق والعدالة المُسَمَّاة بقوانين الطبيعة ، التي هي حقائق بديهية بذاتها ، وحقائق أبدية ؛ وأنَّ تكوين للمجتمع السياسي كان قد تَمَّ

---

(1) أنظر ـ لسلي ستيفن(L. Stephen) « الفكر الانجليزي في القرن الثامن عشر »(English thought in the eighteenth Century) ـ نيويورك ـ 1949 ـ الطبعة الثالثة . ومقالة ز . دوراتيه « الالزام السياسي برأي هيوم » (L'Obligation politique selon hume) في « المجلة الدولية للفلسفة ـ بروكسل ـ 1976 . وإيلي هالفي(E. HALEVY) « تكوُّن الراديكالية الفلسفية »(La formation du radicalisme philosophique) ـ باريس ALCAN -1901- 1904 ـ الجزء الاول الفصل الثالث ـ ص . 130 وما بعدها . وكرين برينتون(C. BRINTON) « أفكار ورجال : قصة الفكر الغربي »(Ideas and men: The story of western thought منشورات Jonathan cape ـ لندن ـ 1951) . و هـ . فلاشو(G. VLACHOS) « محاولة حول سياسة هيوم »(Essai sur la politique de Hume) باريس ـ Domat- Montchrestien -1955) .

بموافقة الافراد ، وعن طريق نوع من العقد الاصلي ، الذي بدونه لم يكن هناك وجود لأي سلطة شرعية . لقد كان هدف هذا المجتمع يتلخص في أن يضمن بشكل أفضل ، ولقاء حدٍ أدنى من التضحيات من جانب هؤلاء الافراد الذين أصبحوا مواطنين ، تطبيق قوانين الطبيعة ، وكذلك تمتع هؤلاء بحقوقهم الطبيعية (وفي مقدمتها الحرية والملكية) . ولهذا فإن انتهاك السلطة الاجتماعية لهذا الهدف يبرر التمرد .

على هذا كان هيوم (الهدّام على الصعيد الفلسفي ، والمحافظ المستنير ، في نفس الوقت ، على الصعيد السياسي ، حيث كان ليبرالياً وعضواً في حزب التوريز المحافظ) يرد بقوله : إن العقل كان بالطبيعة غير قادر لوحده على إملاء قواعد ضرورية في ميدان الاخلاق والعدالة ، تكون بديهية وأبدية . لكنه كان يستطيع ، على الاقل ، أن يقود بشكل مفيد الاهواء الانسانية بتعليمها كيف تحسب نتائج هذا العمل أو ذاك ، وذلك من وجهة نظر الألم الأقل أو الارتياح الاكبر الذي يمكن استخلاصه منه (وكيف يُفَضَّل ، بشكل خاص ، مصلحة أكثر بُعداً ، ولكن أساسية على مصلحة آنية أو قريبة ولكن ثانوية !). هذه نقطة أولى .

أما النقطة الثانية فهي إنَّ هيوم لم يكن ينكر وجود بعض قواعد السلوك السياسي والاجتماعي المقبولة بشكل كلي . لكن هذه القواعد كانت ، في نظره ، نتاج الممارسة والتجربة التاريخية الحقيقية وليست عبارة عن استنتاجات لعقل مجرد . لقد كانت هذه القواعد ناشئة عن الاتفاق ، وليس عن الطبيعة ، وبهذا المعنى فإنها تعتبر إصطناعية . وهكذا يميز هيوم بين مجموعتين أو جسمين من الاتفاقيات المنفصلة جيداً عن بعضها البعض ، بالرغم من أنها تتعلق بنفس المفهوم النفعي : فهناك من جهة « قواعد العدالة » التي يهيمن عليها احترام الملكية ، ومن جهة أخرى جسم من الاتفاقيات التي تستند لأصل الحكم ولشرعية السلطة السياسية . إن مؤلف « بحث في الطبيعة البشرية » (Traité de la nature humaine) (1739- 1740) ، الذي لم يكن قد بلغ حينذاك الثلاثين سنة) ، و « محاولات سياسية »(Essais Politiques) (1742- 1748) و « تحقيق حول مبادىء الاخلاق »(1751) (Enquête sur les principes de la morale) ، يقدم لنا تفسيراً مؤثراً ، في واقعيته الجافة ، لهذا الاصل والشرعية(1) .

لماذا الحكم ؟

في ماذا إذن يجب أن نرى في الحكم إبداعاً مفيداً ، وحتى في بعض الظروف ، ضرورياً بصفة مطلقة ؟ . يجيب هيوم : في كونه علاجاً لميل البشر الطبيعي لانتهاك قواعد العدالة بدافع للمصلحة الآنية التي يمكن أن يجدوها في ذلك . فنظراً لعدم إمكانية تغيير طبيعتهم ، وهو الأمر المستحيل ، فإن لديهم ، على الاقل ، القدرة على تغيير وضعيتهم من خلال تطبيق مبدأ المنفعة . وبعبارة أخرى ، فإنه يكفيهم أن يجعلوا من احترام قواعد العدالة ، الذي لا يُقدِّم إلاّ مصلحة بعيدة ، مصلحة آنية لبعض الاشخاص الخاصين الموصوفين بالحكام : مثل الملوك ووزرائهم . إن هؤلاء يقومون بتأمين

---

(1) انظر ـ جـ.هـ. سباين ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 508 .

احترام القواعد من خلال معاقبة أي شخص ينتهكها . وهكذا يجد البشر ، الذين أصبحوا محكومين ، أنفسهم مجبرين على أخذ مصالحهم الحقيقية والدائمة بعين الاعتبار ، سواءً برضاهم أم غصباً عنهم : فالتجربة التي تتكون لديهم حول الامن الذي يوفره لهم المجتمع السياسي تُعِدُّهم بشكل حتمي لطاعة السلطة . إنهم ، بكلمتين ، يعتادون على الطاعة .

وباختصار ، فإن المصدر الحقيقي للولاء السياسي ، والسبب الحقيقي لاضفاء الطابع الشرعي على السلطة ، يكمن ، حسب رأي هيوم ، في العادة .

العادة وليس الرضى . العادة وليس الالتزام بالتمسك بوعد قُطِعَ تعاقدياً .

إن من الممكن القبول ، بدون شك ، (وهيوم يقبل بهذا) بأن الولاء ، في الاصل ، قد أضيف على احترام وعد ما ، وأنه ارتكز لمدة ما من الزمن على هذه القاعدة . لكنه وجد سريعاً « جذوره الخاصة » ، وأساسه المستقل ، خارج إطار اي عقد أصلي .

ويضيف هيوم ، مبرهناً على حجته : سيقال بأننا ملزمون بطاعة السيد لأننا وعدنا ضمنياً بالقيام بذلك . ولكن لماذا نكون إذن مجبرين على احترام تعهداتنا ؟ . لأنَّ علاقاتنا مع أمثالنا لن تقدم لنا أي أمان إن لم نفعل ذلك . وهذا هو ، بالضبط نفس السبب الذي يفرض الطاعة للسيد : وبدونه لن يستطيع البشر أن يعيشوا في مجتمع ، على الأقل ، متحضر . لهذا فإنَّ من غير المفيد كلياً تفسير الالتزام السياسي (أو الولاء) بالالتزام الاخلاقي بالتمسك بالوعود ، وإخضاع الالتزام الاول للثاني - كما يريد ذلك منظرو الحق الطبيعي - لأنَّ كلاً منهما يجد أساساً كافياً في « المصالح العامة للمجتمع وحاجاته » . ويقترح هيوم ، الساخر ، أن يُوَجَّهَ سؤالٌ للاكثرية الكبرى من أعضاء أمة ما حول ما إذا كانوا قد وافقوا إطلاقاً على سلطة حكامهم أو وعدوا هؤلاء بالطاعة . إن السؤال ، يضيف هيوم متهكماً ، سيبدو لهم غريباً جداً ، وسيجيب المعنيون بالامر عليه بالتأكيد بأنَّ القضية لا تتعلق بموافقتهم ، وإنما هم « يطيعون بالولادة »(Born to such obedience) .

ويكتب هيوم عدو التقاليد القائلة بالعقد المسمّى « بالبدائي » ، بسخرية مشابهة ، ولكن في شكل آخر :

« إذا ذهبت للتبشير ، في أغلبية أقطار هذا العالم ، بأن العلاقات السياسية تقوم فقط على موافقة طوعية أو على وعد متقابل ، فإنَّ الحاكم سيسجنك فوراً وكأنك متمرد ينوي إهمال روابط الطاعة . هذا إذا لم يقم أصدقاؤك ، قبل ذلك ، بسجنك وكأنك مجنون ، لكونك قلت مثل هذه الأشياء اللامعقولة »[1] .

حق المقاومة :

إن كل هذه المحاكمات الفكرية تجعلنا نتوقع بسهولة موقف المؤلِّف من حق التمرد أو بتعبير أفضل المقاومة (النشيطة) الغالي جداً والمقدس جداً في نظر لوك ، وذلك باعتباره النقطة الثالثة أو

---

(1) انظر المقالة السابق ذكرها للدوراتيه - ص : 94-96-100-101-103 .

المظهر الثالث من هذا البناء (أو التهديم) الهيومي .

إنَّ من الواضح أنه ، إذا كان البشر يطيعون بالولادة ، وعلى إثر عادة طويلة تعاقد عليها الاجداد ونقلت عنهم ، وإذا كانت السلطة ، حتى المُغْتَصَبَة في الاصل ، تصبح شرعية بالتقادم ، فإن الانقطاع العنيف ، أي التمرد ، الذي يضع كل شيء موضع الاتهام ، ولا سيما كل النتائج الخيرة للحيازة الطويلة وللعرف والسوابق ، ولِقِدَمِ طرق العمل والتفكير ، لا يمكن إلاّ أن يوحي لهيوم بعدم ثقة عميقة .

إلاّ أن هذا لا يعني بأن من المناسب تصنيفه ضمن فئة المدافعين عن الطاعة السلبية . لقد كان يرتعب من هذه الطاعة ، بالرغم من تعلقه بالسلام المدني والنظام الاجتماعي . (ولنكرر) بأن هذا المحافظ كان مستنيراً وأن هذا العضو في « حزب التوريز » كان ليبرالياً . لقد كان بعيداً عن رفض كل افتراض لمقاومة شرعية . إن كل شيء ، بالنسبة له ، يكمن في أن نكتشف لهذه المقاومة أساساً مقنعاً .

إنَّ هيوم يفكر كما يلي : بما أنَّ الطاعة هي نتيجة لسبب يتجلى في مصلحة المحكومين بالحماية الاجتماعية ، فإن هذه النتيجة يجب أن تتوقف ، إذا ما توقف السبب ، وإذا ما دفع الحاكم المدني « قهره لحد جعل سلطته لا تطاق تماماً » .

ولكن إذا كان هذا المبدأ العام لا جدال فيه ، فإنه يتجاوز الممكن . كما أن من المستبعد أن يَدَّعي أنه يملي ، في كل حالة نوعية ، قواعد قابلة لأن تحسم كل جدال حول الشرعية الحالية للمقاومة . « إن درجة الضرورة » التي يمكنها أن تبرر هذه المقاومة ، ينبغي أن تُقَيَّمَ في كل مرة على حدة .

كيف يمكن بعد هذا التوضيح رفض الفكرة القائلة بأن هيوم يختار بإصرار تفسيراً « مقيداً » ؟ . إن ما يجب أن يؤخذ بالحسبان ، بنظره ، هو فقط الحالات الميؤوس منها : مثل حالات « الطغيان والقمع القاسي » التي تصبح المقاومة فيها الملجأ الأخير في وجه خطر « متطرف » . إلاّ أنه ليس هناك من شيء أكثر استثنائية من مثل هذه الحالة ، ولا من شيء أكثر خروجاً عن القاعدة العامة التي تطلب الخضوع . « إن مصلحتنا ترتبط دائماً بجانب طاعة الحكام . وليس هناك إلاّ ميزة كبيرة آنية يمكن أن تقودنا للتمرد ، وتجعلنا نهمل المصلحة البعيدة التي لدينا في الحفاظ على السلام والنظام في المجتمع »[1] .

لقد كان الأوان قد آن بالفعل (لكي نأخذ ثانية جملة جـ . جـ . روسو) لقول شيء ما عن هيوم . لقد كان من الواجب أن ننوه ببعض المظاهر البارزة في الفلسفة السياسية التي تطورت ، والحق يقال ، بشكل غير ملحوظ أحياناً ، من خلال عدد هام من الترددات بل والتناقضات . إنها مظاهر بارزة وبليغة الاثر ، بشكل خاص ، لما يجب تسميته بحالة هذا المفكر الفريد ، المستبسل في

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 95 .

نسف الاسس الفكرية لقرنه ـ قرن الانوار ـ والذي كان يمتلك ، من جهة أخرى ، ولاقصى حد روح هذا القرن وأسلوبه .

5 ـ الفيزيوقراطيون أو الاقتصاديون

لقد اكتُشف السر ، على حد قول ديدرو الفيلسوف ، كما كَتَبَ ، في إحدى نوبات حماسه ، في تموز 1767 . « السر الحقيقي ، السر الابدي ، الذي لا يتغير ، لأمن الامبراطوريات ودوامها وسعادتها الابدية » ـ بحيث أنه لم يعد هناك مجال للتأسف على مونتسكيو !

ماذا حدث إذن ؟ . بكل بساطة ، أنَّ لوميرسيه دو لا ريفْيير (Lemercier de la Rivière) نشر كتاب « النظام الطبيعي والاساسي للمجتمعات السياسية » (L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques) الذي لقي نجاحاً مدوياً .

إن المؤلِّف ينتمي « للمدرسة » ، أو كما كان يُقال حينذاك ، « لطائفة » « الفيزيوقراطيين » ، أو « الاقتصاديين » ، التي أسَّسها الدكتور كيناي (Dr Quesnay) ، طبيب مدام دو بمبادور (Mme de pompadour) ، الذي أصبح مشهوراً بفضل كتابه « الجدول الاقتصادي » (Tableau économique) الصادر في 1758 .

إن أهمية الكتاب الذي أطراه ديدرو كثيراً تعود لقيامه بتطبيق الصيغة السياسية المُسَمَّاة « بالاستبدادية الشرعية » على المبادىء والممارسة الاقتصادية « للطائفة » ، وذلك وفقاً للعرف الذي اختطه المؤسِّس(1) .

إن الاقتصاد الفيزيوقراطي (وهذا الاسم يعود لأحد أتباع هذه المدرسة ، وهو ديبون دو نمور (Dupont de Nemours) ، الذي نشر ، في عام 1768 ، كتاباً بعنوان « فيزيوقراطية » (Physiocratie)) يُقَدِّم نفسه باعتباره حكم الطبيعة (Phusis) ضد الماركنتيلية (mercantilisme) ، والكولبيرتية (Colbertisme) . إنه يقوم على تفوق الزراعة ، الوحيدة المنتجة ، « والمال البدائي لثرواتنا » : من هنا ينبع النفوذ والقيمة المناسبة لملكية الارض ، هذه الوسيلة التي أصبحنا بها مُهَيَّئين لنكون « سبباً عميقاً لتخليد عمل الخلق الكبير ، وللتعاون على مرأى من الخالق » (على حد تعبير كيناي) .

---

(1) أنظر ـ جـ . ولرس (G. Weulersse) « الحركة الفيزيوقراطية في فرنسا » (Le mouvement physiocratique en France) ـ باريس ـ ALCAN ـ1910 . (أعيد نشره في عام 1971) ـ و « جيد (Gide) و « ريست (Rist) تاريخ للمذاهب الاقتصادية » (Histoire des doctrines économiques) ـ الطبعة السابعة . باريس 1959 ـ و ا . جيمس (E. James) « تاريخ موجز للفكر الاقتصادي » (Histoire sommaire de la pensée économique) الطبعة الثالثة ـ باريس ـ Montchrestien ـ1959 و جـ . وولف (J.Wolff) « المؤلفات الاقتصادية الكبرى » (Les grandes œuvres économiques) ـ باريس ـ Cujas ـ1973 .

إن الملكية العقارية لا تنفصل عن ملكية الاموال المنقولة ، المكتسبة عن طريق البحوث والاعمال ، كما لا تنفصل عن الملكية الشخصية ، أو بعبارة أخرى ، عن الحرية العامة : فلكل مالك ، حسب رأي المؤسِّس ، الحق الطبيعي بأن يستعمل ، « بمعرفته ، كل القدرات التي وزعتها عليه الطبيعة بشرط أن لا يضر بنفسه أو بالاخرين » . إن الحرية الاقتصادية ، التي تُلَخِّصُها عبارة دعه يعمل ، هي المظهر الاساسي لهذه الحرية العامة . وعليه فإنَّ لكل فرد الحرية بأن يزرع ما يعود عليه بأكبر قدر من الكسب، وله الحرية في البلخ، لأن تمتع الاغنياء « يولِّد الثروات ويديمها »، وله أيضاً الحرية والاعفاء المطلق من الرسوم في التجارة ، سواءً الداخلية منها (حرية انتقال الحبوب) أم الخارجية (حرية تصدير الحبوب) . هكذا ستزدهر الزراعة . فطالما أن الملكية العقارية والمنقولة ستكون محمية بشكل مضمون من « السارقين والاشرار » : « فإنَّ الامان ، الذي يكوِّن ، مع الملكية والحرية ، الشعار الثلاثي الفيزيوقراطي ، سيتوفر . وهذا هو « النظام الاجتماعي بكامله » كما يعلنه لومبرسيه دولا ريفيير [1] .

إلاَّ أن الحرية السياسية البحتة تُستبعد ، بشكل غريب ومتناقض ، على ما يبدو ، من هذه الحرية العامة . وفي حين أن الحرية السياسية كانت تضمن ، لدى لوك ، كل الباقي (إن الضمانية (garantisme) هي السمة المميزة للفردية الليبرالية) ، فإن الفيزيوقراطيين ، تلامذة لوك ، كانوا يرفضونها . إنَّ إحدى الحِكَمِ العامة للحُكْمِ الاقتصادي للمملكة الزراعية ، التي قال بها الدكتور كيناي ، تقول بأن السلطة السيدة يجب أن تكون وحيدة وأعلى من كل الافراد ، ومن كل « المشاريع الظالمة للمصالح الخاصة » . إلاَّ أن ميزان القوى (« والقوى المضادة ») العزيز جداً على مونتسكيو والمتأثرين بالتجربة الانجليزية ، لا يمكن إلاَّ أن يشجع هذه المشاريع وحربها المتبادلة ، وذلك على حساب الخير العام ، وبشكل يُنتهك فيه « النظام الطبيعي والاساسي » . وهكذا نرى في ماذا يأتي البرهان المدوي للومرسيه ، في عام 1767 ، ليدعم بقوة أطروحة زعيم المدرسة .

إن الامر يتعلق ، حسب رأي المؤلِّف ، باكتشاف - وليس بتأسيس - نظام أساسي للمجتمعات ، لا يمكن لها أن تبتعد عنه بدون أن تخون مصالحها الحقيقية . وهذا النظام يتجلى في « الاتفاق التام بين المؤسسات الاجتماعية » الذي تتعلق به سعادة البشر وتكاثرهم . إن هذا النظام هو نظام طبيعي ، بمعنى أنه متفق مع الطبيعة ، ويرتكز على احترام القوانين الطبيعية التي نعرفها . إنه يفرض نفسه على السيد ، الرئيس الوحيد ، الوراثي ، الذي يملي القوانين الوضعية ، قوانين الدولة : التي هي مجرد إثبات للقوانين الطبيعية وإعلان عنها . فكيف يمكن للسيد أن يعمل ضد هذه القوانين ، في حين أن رخاء المملكة يتعلق بها ، وبشكل لا ينفصل عن مصلحته الخاصة كشريك وراثي في ملكية كل أموال رعاياه ؟ كيف يمكن لارادته السيدة أن تعبر عن شيء آخر غير خضوعه لهذا النظام الذي تنيره البداهة ؟ « إنه يستطيع فعل كل شيء ، باستثناء ما يستحيل عليه أن يريده » .

---

(1) جـ . ولرس - المرجع السابق ذكره - المجلد الثاني . « اسس النظام الاجتماعي » .

إستبدادية ، نعم . لكنها مُطَهَّرة تماماً من التعسف : إنها شرعية ، على حد قول المُنَظِّر البارع . أما بالنسبة للرعايا فكيف يمكن لهم ، وهم المستيرون بتعليم عام مناسب ، أن يفكروا في عدم طاعة « المستبد الشرعي » المذكور ، الذي هو مجرد مترجم استبدادي للقوانين الطبيعية ؟ . ويتساءل لوميرسييه مبتهجاً بانتصاره : هل طرحت أبداً على بساط البحث مسألة التمرد ضد بداهة هندسة أقليدس ، التي جعلت « المستبد اقليدس » يسود ، منذ عدة قرون ، وبدون تناقض ، على كل الشعوب المستنيرة»؟ فلنخضع أنفسنا نحن كذلك للاستبدادية الشرعية لبداهة النظام الاساسي! إن إرادة السيد ليست هي بالحقيقة التي تَسِنُّ القانون»(1) .

لقد كان على توكوڤيل(Tocqueville) ، الخطير ، أن يسخر ، بنوع من الدعابة الفظّة ، من « الطائفة » ، لاعتقادها بأنها وجدت في الصين الامبراطورية النموذج الكامل لهذا الشكل من الحكم . « إن الفيزيوقراطيين يشعرون بأنهم متأثرون ، وكأنهم مفتونون ، لرؤية بلد يقوم فيه السيد المطلق ، ولكن المتحرر من الاحكام المسبقة ، بزراعة الارض ، بيديه ، مرة في العام ، من أجل تشريف الفنون النافعة ؛ بلد يتم فيه الحصول على كل المناصب بمباريات ادبية ؛ بلد ليس له كدين إلاَّ الفلسفة ،وكأرستقراطية إلاَّ المتعلمين »(2) .

استبدادية مستنيرة وإستبدادية شرعية

إن من الصحيح القول بأن تعبير الاستبدادية الشرعية نفسه الذي جعله لوميرسييه تعبيراً دارجاً ، لم يَكُفَّ عن أن يكون موضوعاً للنقد في داخل الطائفة نفسها ، ومن باب أولى في خارجها ، وذلك لما كان يتضمنه من إثارة وفظاظة بالنسبة « للآذان الحرة » . ومع هذا فإنه لم يكن هناك ما يمنع من إجراء مقارنة سريعة ومفيدة ، على ما يبدو ، في عصر عَرِفَتْ فيه صيغة « الاستبدادية المستنيرة » النفوذ الذي رأيناه ، بين هذه الصيغة وتلك التي أطلقها الفيزيوقراطيون .

إن ما ينبغي تسجيله في البداية هو أن هناك تعارضاً جذرياً في الغايات بين كل منهما .

إن الفيزيوقراطيين يطرحون بوضوح ، كغاية ، تحقيق الحقوق الطبيعية للفرد . وهم لا يرون في السلطة المسمّاة (برعونة) « بالإستبدادية » إلاَّ وسيلة . وهذا الأمر يبدو حقيقياً بالنظر لأنَّ مثالهم الاعلى يتجلَّى في أقل حكم ممكن . لقد احتج الماركيز دو ميرابو(De Mirabeau) ، والد الخطيب ، والمتعاون الهام مع كيناي ، باسم الطائفة ، على الهوس الفرنسي في الاستنجاد بالحكومة : « يجب أن تعلم الحكومة كل شيء ، وتنظم كل شيء ، وتعالج كل شيء . والشعب وأناس الريف الطيبون هم الذين يقدرون على فهم ذلك . فليس هناك أي واحد منهم لا يبتهل للمسيح من الامر الالزامي ، المعصوم » . أما فيما يتعلق بكيناي نفسه ، فهل يجب تكرار الحكاية المعروفة جيداً لمحادثته

---

(1) انظر : لوميرسييه « النظام الطبيعي . . . » (لندن-Jean Nourse (1767 الفصل الرابع والعشرون ـ ص : 186-185 .

(2) انظر الاعمال الكاملة لتوكوڤيل المجلد الثاني ـ « النظام القديم والثورة » L'Ancien Régime et la Révolution) ـ ص : 213 .

مع ولي العهد ، والد من سيصبح لويس السادس عشر ، الذي كان يشكو أمامه من صعوبات مهنة الملك (وأنه لم يكن ينبغي عليه أن يحكم) فيرد عليه كيناي بأنه لا يوافقه على ذلك . وعندما يسأله ولي العهد : « ماذا كنت ستفعل لو كنت ملكاً ؟ يجيب : « سيدي » إني لن أفعل شيئاً » - « ومن سيحكم ؟ » - « القوانين » (والمقصود بذلك : القوانين الطبيعية) . هل يجب الاشارة الى أن مثل هذا المفهوم كان بعيداً جداً عما أمكن وصفه « بجنون الحكم » . هذا المفهوم نفسه الذي استخلصه فريدريك الثاني ، وهيمن على جوزيف الثاني المحكوم عليه بمرارة الفشل ! .

إلاّ أن هذا لا يمنع من أن التشابهات أو القرابات بين الصيغتين الاستبداديتين تغلبت ، في ذلك العصر ، أي حوالي سنوات1760 ، على تعارضهما . وإذا كان ديدرو ، في1767 ، قد تحمس كما رأيناه ، فإن هذا لم يكن من قبيل الصدفة : إنها نزوة عابرة ولكنها بليغة الاثر . ولم يكن من قبيل الصدفة أيضاً أن يستمد كل من فريدريك الثاني (بشكل جزئي جداً) . وجوزيف الثاني ، وجوستاف ملك السويد ، الالهام ، على نطاق أوسع ، من مبادىء الطائفة في سياستهم الاقتصادية والمالية . لقد أتت الدعوة الفيزيوقراطية بمحلها ، في وقت « كان التيار فيه للحق الطبيعي على الصعيد المذهبي » (كما سيقول البير سوريل) وللاستبدادية المستنيرة على الصعيد العملي . والحقيقة أن كلاً من الصيغتين الاستبداديتين ، المستنيرة والشرعية ، كانت تعبر بطريقتها عن تعطش للاصلاحات التي لم تكن أغلبية النفوس تنتظره بعد إلاّ من الطريق الاستبدادي .

إن توكوڤيل نفسه الذي كان يسخر من الهوس « الصيني » للطائفة كان يعتبر ، مثلها ، بأن الامة الفرنسية بأسرها ، في أواسط ذلك القرن ، لم تكن أكثر إلحاحاً ، في موضوع الحرية السياسية ، من الفيزيوقراطيين ، وأن أميراً بمثل مستوى ومزاج فريدريك الكبير بامكانه ، لو استطاع الوصول للعرش ، أن يحقق العديد من أكبر التغييرات التي كانت الثورة ستأتي بها ، وذلك دون أن يفقد تاجه ، بل وحتى مع زيادة سلطته بشكل قوي . إننا لم نكن نجهل بأن هذه الحالة الذهنية كانت في طريقها للتغير بشكل رصين ، في فرنسا بعد عام1770 ، وذلك لفائدة « الحرية المستنيرة » . ويبقى أن المؤرخ الذي لا يريد أن يخضع للوسواس المشوّه للثورة الكبرى ، ويتمسك فقط بفرنسا ، يجب أن يبرز بكل وضوح البُعد الاوروبي للاصلاحية الملكية في زمن الانوار . (1) .

إن من المدهش جداً ، أنّه في نفس شهر تموز من عام1767 ، الذي أطرى فيه ديدرو كثيراً لوميرسيه دو لا ريڤيير ومؤلّفه ، كان هذا الاخير موضوعاً لنقد قارص وجهه للمركيز دو ميرابو ، الفيزيوقراطي النشيط ، مراسلٌ كان هذا قد أرسله اليه . إن « البداهة » ليست هي فقط التي رُفِضَتْ في ميدان « علم الحكم » ، وإنما التبرير الفيزيوقراطي للاستبدادية الشرعية هي التي فندت أيضاً :

« لقد بُرْهِنَ على أن المصلحة الحقيقية للمستبد هي أن يحكم شرعياً ، وقد اعتُرِف

(1) أنظر حول « البعد الاوروبي للاصلاحية الملكية » ر . مونيه(R. Mousnier) « مؤسسات فرنسا في ظل الملكية المطلقة » (Les institutions de la France sous la monarchie absolue) باريس - منشورات P. U. F -1974 المجلد الاول - ص : 522 .

بهذا في كل الازمنة . ولكن من هو الذي يقود نفسه نحو مصالحه الحقيقية ؟ . الحكيم وحده ، إنْ وُجِدَ . إنكم تصنعون إذن ، أيها السادة ، من مستبديكم حكماء بنفس المقدار . إن كل الناس تقريباً يعرفون مصالحهم الحقيقية ، ومع ذلك فهم لا يتبعونها . . . فما الفائدة من أن يُنيرنا العقل ، عندما تقودنا الشهوة ؟ . . . إن نظامكم صالح جداً لأناس اليوتوبيا ، لكنه لا يساوي شيئاً بالنسبة لابناء آدم » .

إن اسم هذا المراسل ، وعالم النفس الخالي من الاوهام ، كان : جان جاك روسو . [1] .

---

(1) انظر « الاعمال الكاملة » لروسو ـ Pléiade ـ المجلد الثالث ـ1964 الحواشي ـ ص : 1480 ـ1538 ,1750 .

الفصل الثاني

جان جاك روسو(1712-1778) أو دولة الشعب

منذ ذلك الحين ، كانت نظراتي قد توسعت كثيراً بالدراسة التاريخية للاخلاق . لقد رأيت أن كل شيء كان يتوقف جذرياً على السياسة ، وأن أي شعب ، مهما كانت الطريقة التي تتناوله بها ، لن يكون مطلقاً إلاّ كما ستجعله طبيعة حكومته يكون . ولهذا يطرح السؤال الكبير حول أفضل حكم ممكن . . . » .

الاعترافات(Les Confessions)

1 ـ من « الخطب » الى « العقد الاجتماعي » .

عندما فاز جان جاك روسو(J. J. Rousseau) ، الكاتب غير المعروف ، و« مواطن جنيف » (كما سيُوقِّع) ، في عام1750 ، بجائزة « الاخلاق » من أكاديمية العلوم والآداب الجميلة بديجون ، عن الموضوع التالي : « فيما إذا ساهم تجدد العلوم والفنون في تهذيب الاخلاق » ؟ («Si le retablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs?») رحَّب الرأي العام بشكل غريب بظهور هذا الاخلاقي المحب لأن يكون له رأي مخالف لرأي الجميع ـ وذلك لأنه أعطى للسؤال (الذي قال عنه بنفسه إنه أحد « أكبر وأجمل » الاسئلة التي أثيرت مطلقاً) جواباً سلبياً . إن شيئاً قليلاً على الاقل ، إن لم نقل لا شيء ، كان يعلن عن ولادة مفكر سياسي سيعتبر من بين أكبر المفكرين .

لنستمع للاخلاقي ، الذي يجابه باقدام ، باسم الفضيلة والحقيقة ، كل ما كان يعلم جيداً أنه يستحوذ على إعجاب الناس (في عصر الانوار ، أكثر من أي وقت مضى) .

أ ـ الفضيلة والحقيقة : « النظام » .

كتب روسو يقول أنه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال ، كانت أخلاقنا تفسد ، ونفوسنا تتعفن . إلاّ أن نفس الشيء حدث في كل الازمنة وكل الامكنة . أنظروا الى مصر ! أنظروا الى اليونان (باستثناء اسبارطة « المشهورة على حد سواء بجهلها السعيد وبحكمة قوانينها ») . أنظروا الى روما « التي كانت في الماضي معبد الفضيلة » ، والتي أصبحت « مسرح الجريمة وعار الامم ، والعوبة البرابرة » (*) ، أنظروا الى القسطنطينية ، أنظروا الى الصين التي وقعت تحت النير

(*) « آه يا فابريكيوس ، ماذا ستفكر نفسك الكبيرة ، لو عدت ثانية ، لسوء حظك ، للحياة ، وشاهدت الوجه البلاغي =

التاري الفظ، بالرغم من العديد من المتعلمين والعلماء! إن قليلاً جداً من الشعوب هي التي تمكنت، دائماً وفي كل مكان، من اكتشاف ونقض هذا التوازي بين الثقافة والانحطاط الاخلاقي. إن البذخ، هذا الشر الكبير، نادراً ما يسير بدون العلوم والفنون، وهذه « لا تسير مطلقاً بدونه ». أن من الواجب أن نضع في عداد سلبياتها أيضاً الضعف في الشجاعة، وانخفاض المؤهلات الحربية، والمؤهلات الاخلاقية، وذلك نتيجة للتربية « الحمقاء » التي تُعْطى للشباب. إننا نُعلِّم هؤلاء كل شيء، باستثناء واجباتهم. إنهم لا يسمعون مطلقاً كلمة « وطن » العذبة (ولا يسمعون إسم « الله » إلاّ من أجل الخوف منه»). إننا لا نريهم من التحف الفنية التي تعرضها المتاحف والحدائق، صور وتماثيل المدافعين عن الوطن ورجاله العظام، وإنما المناظر المفسدة لقصص الاساطير. « ماذا! أتكون الاستقامة إبنة الجهل؟، ويكون العلم والفضيلة متناقضين »؟.

ذاك هو الرأي المخالف لرأي الجميع، والمفصَّل باقدام ـ وهذه هي الكلمة المناسبة. لكن المؤلف يهتم اهتماماً كبيراً، في السطور الاولى كما في الاخيرة، بأن يحدد موقع رأيه:

ففي السطور الاولى يقول: ليس العلم قط هو الذي أهينه وانما أنا أدافع عن الفضيلة أمام رجالٍ أفاضل. إن الاستقامة ما زالت لدى الناس الاخيار أغل من علم الفقهاء. فمن ماذا عليَّ إذن أن أخاف؟ ». وفي السطور الاخيرة، يكتب: « يا أيتها الفضيلة! العلم الاسمى للنفوس البسيطة، هل يجب إذن بذل كل هذا المقدار من العناء والادوات من أجل معرفتك؟ أليست مبادئك منقوشة في كل القلوب، وألاّ يكفي من أجل تَعَلُّمِ قوانينك أن يعود المرء الى ذاته وأن يصغي لصوت ضميره أثناء صمت الشهوات »(1)؟

إن هذا لا يمنع من أنه كان على روسو، من أجل جعل مثل هذا الموقف، وهذا التحدي لفلسفة العصر، مقبولاً، باسم فلسفة حقيقية أكثر، أن يَشْرَعَ بعد نشر « الخطاب » الفائز بالجائزة، وبين عامي 1751 و1754، في جدل طويل، تحول الى « مشاجرة خالدة »، وتضمَّن ما مجموعه ضعف عدد صفحات « البحث » نفسه. لقد كانت الصفحات الجديدة صفحات تفسير، أو توضيح، تركت الاطروحة سليمة، لكنها خففت، بالمناسبة، من حِدَّتها. لقد أدرك المعاصرون تماماً بأن جوهر الاطروحة يتمثل في القول بأن النمو المتتالي للحاجات كان شراً، وأن تكاثرها الذي لا ضرورة له، « تهور كبير »، وأن هذه الفكرة كانت تماماً مضادة للتيار، وتريد أن تكون كذلك. وقد بقي روسو، من جانبه، وفي كل مؤلفاته التالية، أميناً بعمق للوحي الشهير الذي هبط عليه وهو على طريق فانسان، حيث كان « ألف نور »، على حد قوله، يبهر روحه،

ـ لروما هذه التي أنقلت بذراعيك. إنك ستقول، أيتها الالهة... ما هذه الاخلاق؟ وماذا تعني هذه التماثيل، وهذه اللوحات وهذه الابنية؟ أيها الحمق، ماذا فعلتم؟ إن الذين يحكمونكم هم خطباء متصنعون. هل من أجل إغناء المهندسين المعماريين، والرسامين، والنحاتين والبهلوانيين سفيتم بدمائكم اليونان وآسيا »؟.

(1) « الخطب » ـ « الاعمال الكاملة » ـ Pléiade ـ باريس ـ منشورات Gallimard ـ المجلد 3 ـ ص: 5-30 ـ مقدمة ف. بوشاردي (F. Bouchardy).

ويملي عليه جوابه السلبي الذي رأى فيه أكاديميو ديجون فضيحة (*) .

هل يجب أيضاً تصديق كلام روسو عندما ألح ، في القطعة الاخيرة من الجدل الذي افتتحه « الخطاب » ، والتي أصبحت « مقدمة للرسالة الثانية الى بوردس » (آخر 1753 أو بداية 1754) ، على « النظام » («Le Système») الذي لم يكن السؤال ، الذي عالجه البحث الفائز بالجائزة ، في نظره ، إلاّ نتيجة ملازمة له ؟ . إنه ، كما يقول ، « نظام » « حزين وكبير » ، « حقيقي ولكن محزن » . إنه ، كما يزعم ، ثمرة فحص صادق لطبيعة الانسان ، وملكاته ومصيره . إن هذا النظام ، باعتباره نظام الحقيقة والفضيلة ، هو الذي يعتزم الدفاع عنه (وليس عن ج . ج . روسو ، المتهم بأنه مفكر سيء ، وكاتب سيء ، كما يقول ساخراً) ضد كل دحض وهجوم . وبهذا يسجل روسو إرادته الواضحة بتوسيع النقاش فيما بعد ، ويمهد ، بشكل خفي ولكن حازم ، انشغالاتٍ ذات طابع اجتماعي ـ نفساني ، وبشكل أوسع ، أنثروبولوجي . لقد ظهرت هذه الانشغالات ، عبر الجدل ، من خلال مظهرين على الاقل : مظهر الطيبة البدائية ، الطبيعية للانسان الذي سيفسد ، ومظهر اللامساواة ، « المصدر الاول للشر » ، الذي يُشَهِّر « الخطاب » به .

هذان المظهران ، المترابطان بشدة ، سيأتي سؤال جديد ، جعلته نفس أكاديمية ديجون موضوعاً لمباراة ، في عام 1753 ، ويدور حول « أصل اللامساواة بين البشر ، وما إذا كان القانون الطبيعي يسمح بها » ، ليسمح لروسو بمعالجتها ، بصفة رئيسية ، وبجعل مدى « نظامه » ـ بما في ذلك إمتداداته السياسية ـ موضوعاً للاعجاب أو للخوف (**) .

ويوقّع روسو أيضاً هذا « الخطاب » الثاني باسم « مواطن جنيف » ، ويرفقه بإهداء طويل ومتملق لجمهورية جنيف (« للسادة الرائعين ، المشرَّفين جداً ، وأصحاب السيادة ») ، وبمقدمة إيحائية يشير فيها ، دفعة واحدة ، لقصده ، ويبرزه بصورة رائعة .

ويتساءل روسو : كيف يمكن معرفة مصدر اللامساواة بين البشر ، إنْ لم نبدأ بمعرفتهم هم بالذات ؟ . إن معرفة التكوين البشري هي الانفع ، بالرغم من أنها الاقل تقدماً من كل المعارف . صحيح أنَّ هذه المعرفة لا تستطيع ، منطقياً ، أنْ تؤسَّسَ على الطبيعة الحالية للانسان ، بعد كل ما

(*) كان روسو قد التقى في فانسان (vincennes) بديدرو ، الذي سجن على أثر « رسالة حول العميان » الموصومة بالالحاد وباللاخلاقية أنظر ـ مقدمة بوشاردي . ص : 27 وما بعدها .

(**) يقول لنا روسو في « الاعترافات » (الاعمال الكاملة ـ المجلد الاول ـ ص 388-389) أنه من أجل أن يتأمل بارتياح في مثل هذا الموضوع ، قام برحلة قصيرة الى سان جرمان حيث بحث ووجد ، وهو « يتوغل في الغابة » « صورة الازمنة الاولى » التي كتب ، « بفخر » ، تاريخها : لقد تجرأ على « تعرية » طبيعة البشر ، وصرخ في وجوههم : « أيها الحمق . . . تعلَّموا أن كل شروركم تأتي منكم » . أما فيما يتعلق بالاستعدادات السياسية ، فنشير الى أنَّ روسو كان يتساءل ، منذ الآن ، عما إذا كانت عيوب المجتمع لا تعود للانسان ، بمقدار ما تعود للانسان المحكوم بشكل سيء » .

أضافته الظروف ومظاهر التقدم على حالته البدائية ، أو ما قامت به من تغيير لها ، بحيث

« أن النفس البشرية ، الشبيهة بتمثال غلوكوس الذي كان الزمن والبحر والعواصف قد شوهوه كثيراً بحيث أصبح يشبه الإله أقل مما يشبه حيواناً متوحشاً ، والتي انفسدت في وسط المجتمع بألف سبب متجدد باستمرار ، وذلك من خلال اكتساب كثرة من المعارف والأخطاء ،ومن خلال التغيرات التي حصلت في تكوين الاجسام ، ومن خلال الصدمة المستمرة للشهوات ، إن هذه النفس البشرية إذا صح القول في مظهرها لحد أنها أصبحت تقريباً غير معروفة وأننا لم نعد نجد فيها ، بدل الكائن الذي يتصرف دائماً إنطلاقاً من مبادىء أكيدة وثابتة . . . إلاّ التناقض المشوّه للشهوة التي تعتقد أنها تفكر ، وللادراك وهو في حالة هيجان »[1] .

ويتابع روسو حديثه قائلاً : إن فرز ما هو أصلي وما هو إصطناعي ، في هذه الطبيعة الحالية ، ليس مشروعاً سهلاً ، كما هو الحال بالنسبة لمعرفة حالة لم تعد موجودة : (*) إن الكتب « العلمية » في هذا الموضوع ليست قليلة ، لكنها لا تُعلمنا إلاّ رؤية البشر كما أصبحوا .

ب ـ من إنسان الطبيعة الى إنسان الانسان

إلاّ أن روسو ، الذي من المحتمل ان يستعمل محاكيات فكرية « إفتراضية وشرطية » (كما يقول ، في لحظة دخوله في صلب الموضوع) يعتزم أن يجعلنا نرى إنسان الطبيعة ، بانتظار أن يصبح هذا الانسان إنسان الانسان . إنه ينوي وصف حياة النوع البشري وفق الخصال المستمدة من الطبيعة ، والتي تمكنت التربية السيئة والعادات السيئة من « إفسادها » ولكن دون تهديمها . إنه يعتزم أن يبين كم تغير الانسان عما كان عليه ، وأنْ يعيد لتمثال غلوكوس صورته الحقيقية . بأي تبجيل يُعلن الاديب عن قدوم الانثربولوجي ! . « أيها الانسان ، من أي قطر كنت ، ومهما كانت آراؤك ، إسمع : ها هو تاريخك كما اعتقدت أني قرأته ، ليس في كتب أمثالك الذين هم كذابون ، وإنما في الطبيعة التي لا تكذب مطلقاً . إن كل ما سيكون منها ، سيكون صحيحاً ، ولن يكون فيه من خطأ إلاّ ما سأخلطه فيه من عندي دون أن أريد ذلك » .

ما هو هذا التاريخ ، الذي ليس لدينا منه تاريخ واحد فقط ؟ وما هي هذه الرواية أو هذه المأساة التاريخية المزيفة (أو بالضبط « غير التاريخية ») ؟ . وكيف حدث فيها إدراج اللامساواة ؟

لنلاحظ ، مسبقاً ، أنّ المؤلف يميز بين نوعين من اللامساواة : تلك التي يُسميها طبيعية أو فيزيائية ، وتلك التي يدعوها أخلاقية أو سياسية : الاولى ، تقيمها الطبيعة ، وتكمن في الاختلاف في الاعمار والقوى والصحة وخصال الروح أو النفس ، والثانية تتجلى في مختلف الامتيازات

---

(1) « الاعمال الكاملة » ـ المجلد 3 ص : 123 .

(*) « حالة » (يعتقد المؤلف ان من واجبه أن يضيف بشكل لغز) « يمكن أنها لم توجد قط ، وأنها ، على وجه الاحتمال لن توجد مطلقاً » ، ومع ذلك فان من الضروري أن يكون لدينا أفكار صحيحة عنها لكي نحكم بشكل جيد على حالتنا الحاضرة » .

(الغنى ، المراتب الشرفية ، القدرة ، القيادة أو السلطة) التي يتمتع بها البعض على حساب الآخرين ، والتي يقيمها رضى البشر ، « وتخضع لنوع من الاتفاق » .

بعد توضيح هذا الامر ، يجري جدل « الخطاب » على فترتين . ويبين روسو في البداية ، ومن خلال لوحة الحالة الطبيعية « الحقيقية » ، أن اللامساواة ، حتى الطبيعية ، بعيدة جداً عن أن يكون لها في تلك الحالة هذا المقدار من الحقيقة والتأثير الذي يُزعم لها . وأنها ، بالعكس تماماً ، تكاد لا تُلمس فيها ، وأن تأثيرها « معدوم تقريباً » . وفيما بعد يرى روسو أن أصل هذه اللامساواة وتقدمها يكمن في التطورات المتتالية للروح البشرية ـ التي تعود أسبابها لصدف مختلفة ، وللمؤازرة العرضية لاسباب أجنبية « كان من الممكن أن لا تظهر مطلقاً » ، والتي بدونها لم يكن للانسان الطبيعي أن يخرج مطلقاً من تكوينه البدائي .

لقد كان هذا الانسان عبارة عن كائن يعيش في الغابات ، بين الحيوانات ، ولديه في غريزته وحدها كل ما يلزمه من أجل العيش . لقد كان يخاف فقط من الألم والجوع ؛ أما الخيرات الوحيدة التي يعرفها فهي الغذاء ، والراحة في وقت الفراغ وأنثى (لقد كان يكتفي من الحب بجانبه الجسدي) ؛ « إنَّ همه الوحيد تقريباً هو أن يحفظ ذاته » ، ويكون قلبه في حالة سلام وجسده بصحة جيدة . لقد كان لديه أقران يعيشون مثله مبعثرين ، لكنه لا يقيم معهم أي تجارة ؛ فلم يكن لديه أي حاجة لهم (إن كل « سلاسل » التبعية كانت مستبعدة !) ؛ ولم يكن لديه أي رغبة في إيذائهم (إن حرب الجميع ضد الجميع ، المزعومة في هذه المرحلة هي مجرد حلم ، حلم سيء لهوبس) ؛ فبينه وبينهم لا يوجد أي نوع من العلاقة الاخلاقية أو الواجبات المشتركة . هكذا يُفترض ويُتصور أن يكون ، بصفة أساسية ، الانسان الطبيعي في تكوينه البدائي (*) .

إن هذا يعني القول بأن النزعة الاجتماعية الطبيعية هي ، بالنسبة لروسو ، حلم أيضاً ، حلم جيل للفلاسفة ، ولديدرو ، إن الامر واضح جداً وخصوصاً ، لمن يتأمل في أصول اللغة ، ويكتشف الاهتمام القليل الذي أبدته الطبيعة في مجال التقريب بين البشر ، من خلال تسهيلها عليهم إستعمال الكلام . إنَّ من الواضح جداً أنها « حضرّت قليلاً جداً نزعتهم الاجتماعية » : « لقد وضعت قليلاً جداً من ذاتها » في كل ما فعلوه من أجل إقامة روابط هذه النزعة .

ويرتفع في هذا المكان إعتراض يمس الطيبة الطبيعية التي طالما نادى بها مؤلفنا . أين نجدها في اللوحة التي رسمها ؟ إنه يضحي بها لتجنب الاخفاق : إن فكرة الخير والشر هي أيضاً وبالاساس غائبة في تلك الفترة . فالانسان الطبيعي لم يكن طيباً ولا شريراً . لقد كان في حالة براءة (سنرصف بأنها حالة « ما قبل ـ أخلاقية ») . ومع ذلك فانه سيكون من قبيل التعسف القول ، مع هوبس ، بأن هذا الانسان كان شريراً « بالطبيعة » ، لأنه لم يكن لديه أي فكرة عن الطيبة . لقد كان هذا

(*) إنه تكوين ليس لديه ما يفعله بعمل الفكر ، حسب رأي روسو الذي يأخذ مجدداً برأي قديم مخالف للاراء السائدة وذلك في جله المثيرة ، والملائمة الصيت ، والتي أثارت تعليقات وفيرة : « إنني أتجرؤ تقريباً على القول بأن حالة التفكير هي حالة مضادة للطبيعة ، وأن الانسان الذي يفكر ملياً هو حيوان فاسد » .

الانسان يمتلك فضيلة طبيعية ، ينبغي أن تؤخذ لحسابه بالاعتبار ، إن لم نرد أن نظلمه . وهذه الفضيلة هي : الشفقة . لقد كان روسو يعتبر كأمر مؤكد أن الشفقة « شعور طبيعي يساهم ، من خلال تخفيفه لنشاط حب الذات لدى كل فرد ، في الحفظ المتبادل لكل الجنس » . فبفضل هذه الشفقة التي تقوم ، في حالة الطبيعة ، مقام « القوانين والاخلاق والفضيلة » ، يكف الحفظ الخاص لكل فرد عن أن يكون هَمّ هذا الفرد الوحيد .

ما هي إذن الاختلافات النوعية بين الحيوان والانسان كما رسمه روسو؟ إنها تكمن في صفة الانسان ككائن حر وفي وعيه لهذه الصفة . ثم إنها تكمن ، خصوصاً ، في قدرة الانسان على بلوغ الكمال أي في قابليته للكمال . لكن روسو يحذرنا من الآن ، بأنَّ هذه القدرة المميِّزة ، وغير المحدودة تقريباً ، ستكون المصدر لكل الشرور التي يعاني منها الكائن البشري ، لانها ستنتزعه من هذا الوضع الاصلي الذي كان يمضي فيه أياماً هادئة و « بريئة » . ألاّ تتحمل هذه القدرة المسؤولية الرئيسية في الظهور التدريجي للانسان الاصطناعي (إنسان الانسان) ، أو بعبارة أخرى ، للحيلة الاجتماعية التي ستنبثق منها ، بشكل لا يقاوم ؛ هذه اللامساواة التي كانت ملموسة قليلاً في السابق ، والتي انتهت للهيمنة عليها ؟ . وهكذا نصل الى الفترة الثانية من جدل الخطاب ، أو القسم الثاني الذي يفحص فيه المؤلف ، ويُقرِّب بين « مختلف الصدف التي استطاعت تحسين العقل البشري ، وإفساد الجنس ، وجعل الكائن شريراً من خلال جعله إجتماعياً ، وبحيث يصل الانسان والعالم في النهاية البعيدة جداً ، للنقطة التي نراهما فيها »[1] .

هل هناك نص أكثر شهرة وأكثر ذِكْراً من النص الذي يفتتح هذا القسم الثاني ، ويردد صدى فكرة من أفكار باسكال(Pascal) (« كان هؤلاء الاطفال المساكين يقولون : إن هذا الكلب لي »)؟

« إن الشخص الاول الذي استهدف ، بتسويره لأرض ما ، أن يقول هذه لي ، ووجد أناساً بسطاء ليصدقونه ، كان المؤسِّس الحقيقي للمجتمع المدني . كم من جرائم وحروب وقتل ، كم من بؤس وفظائع كان يمكن أن يوفرها على الجنس البشري ذلك الذي كان يمكن أن يصرخ أمام أقرانه ، وهو ينتزع الاوتاد أو يطمر الحفر ، قائلاً : إحذروا من الاصغاء الى هذا المحتال ، إنكم ستضيعون إن نسيتم أن الثمار هي للجميع وأن الارض ليست لأي شخص » .

إلاّ أننا نُغفل غالباً ، وبشكل خاطىء ، الجملة التي تتلو :
« لكن هناك احتمال كبير بأن الامور ، حينذاك ، كانت قد وصلت الى حد لم يكن

---

[1] حول الفترة الاولى إقرأ ص : 134 وما بعدها ، ولا سيما ص : 139 : « لنحذر من الخلط بين الناس المتوحشين والناس الذين نراهم الآن بأعيننا » ـ وحول القابلية للكمال (ص : 142) . وحول الكلام وأصل اللغات (ص146 وما بعدها) .

ـ أنظر : ر . بولان(R. Polin) ـ « سياسة العزلة : محاولة حول جـ . جـ . روسو» (La politique de la solitude: Essai sur J. J. Rousseau) باريس ـ منشورات Sirey -1971 . ص : 262 وما بعدها .

بالامكان لها أن تبقى فيه على ما كانت عليه » .

إن هذا الظهور للملكية الخاصة . التي هي قبر للمساواة الطبيعية ، لم يكن بالفعل (وكما يوضح روسو ذلك بدقة فيما بعد) إلا الحد الاخير لحالة الطبيعة ، والخطوة الاولى في تقدم اللامساواة في الحالة الاجتماعية . إنه « العهد الاول » الذي يسمح بوجود حالة الغني والفقير . وذلك بانتظار قدوم عهد ثانٍ يسمح بوجود حالة القوي والضعيف ، من خلال تأسيس هيئة الحكام (والمقصود بها « الحكومة » أو « القادة » السياسيون) ؛ « وعهد ثالث » ، أخيراً ، هو عهد السيد والعبد ، من خلال تحويل السلطة الشرعية الى سلطة تعسفية : وهي الدرجة الاخيرة في اللامساواة .

هنا يتم الاعلان عن الامتدادات السياسية التي يجب الرجوع اليها فيما بعد . إن نبرة كل ما تقدم تبين ، بما فيه الكفاية ، الى أي جانب سيميل جان جاك روسو الذي عانى ، في حياته الشخصية ، بمرارة من اللامساواة والتبعية ، والذي يكره بشراسة « الاغنياء » « والاقوياء » « والسادة » ، ويحذر « القادة » الذين يبحثون دائماً عن « الافضليات » ، ويتأكلون دائماً من تلقي الدعم من « الرابطة الطبيعية للاقوياء » . كيف يمكن أن لا نحسّ بجان جاك هذا وهو يقف ، بكل أعصابه ، الى جانب « المهانين والمذلّين » والمحرومين (كما لم يكن يقال ذلك بعد) ، و « جمهور الجائعين الذين يفتقدون لما هو ضروري » ، في حين « أنّ قبضة من الناس تفيض بالاشياء غير الضرورية » [*] .

إن هذا التتابع في العهود ، التي يتلخص فيها القسم الثاني ، لا ينفصل عن مختلف « الثورات » التي استرسل المؤلّف في الحديث عنها ، ليرثي لها . ولا سيما تلك الثورة ، الحاسمة حقيقة ، التي تعود لاختراع صناعة استخراج المعادن وتنقيتها وللزراعة ، والتي أدت نتائجها الحتمية لتوجيه ضربة قاضية للمجتمع الوليد ، أي لهذا « للمجتمع المبتدىء » الذي وصفه روسو المتعزل ، وبنوع من الحنان ، بأنه العصر الاكثر سعادة ، والاكثر بقاءً ، والاقل تعرضاً للانقلابات ، و« الافضل للانسان » . نعم ، (يدعم روسو كلامه قائلاً) مُذْ الحديد والقمح البشر ، لكن الجنس البشري « ضاع » . لقد ولدت الصناعة سوية مع الزراعة : « فمنذ أن كان من اللازم وجود رجال من أجل صهر الحديد ، وطرقه ، كان من اللازم أيضاً وجود رجال آخرين من أجل تغذية أولئك » . إن الزراعة المدروسة للاراضي تؤدي لتقسيمها. ومن هنا ينشأ حق الملكية ، وسن القوانين ، ويظهر التمايز بين الغني والفقير . وهذا هو العهد الاول للامساواة ، كما نعلم . تلك هي « الصدفة المشؤومة » التي أخرجت الجنس البشري من الحالة السعيدة « للمجتمع المبتدىء » . إن انقطاع المساواة سيؤدي لأفظع فوضى . وخصوصاً ، لارتباطه بتكاثر الحاجات التي يميز الانسان الاصطناعي . إنها المنافسة والمزاحمة ، والتعارض في المصالح بين الغني الذي يغتصب والفقير المستَغَل من قِبلِهِ ؛ إنها الرغبة السرية لدى كل فرد في تحقيق منفعته على حساب الآخرين ؛ إنها أولوية الظهور على حساب الوجود ، والخارج على الداخل (يجب أن يُظهر المرء نفسه بشكل مختلف عما هو بالفعل) ؛ إنه خنق الشهوات الجامحة للشفقة الطبيعية : إنه حب الذات

(*) كما جاء في السطور الاخيرة من « الخطاب » .

المدفوع الى ذروته ؛ (L'amour- propre) (المختلف جدا عن « حب النفس »(L'amour de soi) إنها إساءة استعمال الجنس البشري « للملكات التي تُشرِّفه » : إن كل هذا يؤلِّف لوحة سوداء جداً ، تشبه بشكل خاص ، هذه المرة ، تلك التي رسمها هوبس - إن حرب الجميع ضد الجميع ، التي قال بها هوبس ، تتجلى هنا بالفعل .

ومع ذلك فأننا لم نزل إلاّ في العهد الاول ، أو في التمايز الاول ، أو المرحلة الاولى من الفساد . ولكن ها نحن ، للأسف قد خرجنا فعلاً مما كان يعتبر ، برأي روسو ، الحالة السعيدة التي كان يكِنُّ لها حنيناً قوياً ، والتي فَكَّر بأن « الجنس البشري كان قد خُلِقَ ليبقى فيها دائماً » ، وأنها كانت « مرحلة الشباب الحقيقي للعالم ، وأن كل التقدم اللاحق كان بالظاهر عبارة عن خطوات باتجاه كمال الفرد، بقدر ما هي بالفعل ، باتجاه ضعف الجنس » .

وستتلو ثورة الحديد والقمح ثورات أخرى ، ستؤدي للعهد الثاني ثم الثالث . حينذاك ستتولد حتماً عن التمايزات المدنية وتمايزات سياسية تتجلى في لا مساواة متنامية بين الشعب ورؤسائه . وفي حين ستصبح اللامساواة ، في الاعتبار وفي السلطة ، بين الافراد المتجمعين في مجتمع ، حتمية ، ستخرج من هذه اللامساواة طائفة من الاحكام المسبقة المتناقضة في آن واحد « للعقل والسعادة والفضيلة » . وهكذا الى أن ترفع الاستبدادية ، في النهاية ، « رأسها البشع » وتلتهم كل ما تبقى من طيِّب وسليم في الدولة ، وبحل محل القادة والقوانين ، طغاة وأسياد بلا قواعد ولا كابح ، ومحل الرعايا ، عبيد . حينئذ تُقفل الدائرة ونصل الى المرحلة الاخيرة من اللامساواة . ويصبح كل الافراد متساوين ثانية لأنهم « لا يساوون شيئاً » . ويعود كل شيء لقانون الاقوى . ويجد الجنس البشري نفسه ثانية في « حالة طبيعية جديدة » ، لكنها مختلفة جداً عن الاولى ، نظراً لأنها ثمرة إسراف في الفساد ، في حين أن الاولى كانت تمثل حالة الطبيعة في صفائها .

جـ - إقامة المجتمعات السياسية

وهنا تظهر ثانية ، مرة بعد مرة ، كلمة : إنها كلمة عقد(Contrat) ، سواء تعلق الامر بعقد مزيف أم بعقد حقيقي . لقد كان المفهوم مألوفاً (في شكل ميثاق اجتماعي أو ميثاق خضوع) لدى مؤلفنا الذي كان قارئاً متنبهاً لهوبس ولوك وهلفيتيوس وغروتيوس وبوفندورف .

لنرجع الى الفوضى الفظيعة المرسومة أعلاه والناشئة عن انقطاع المساواة لمصلحة الغني . إن روسو يتخيل أن هذا الغني المعرض للهجوم ، بشكل خاص ، في هذه الحرب الدائمة ، يبحث عن خلاصه من خلال جعل جيرانه يقبلون بإقامة رابطة (إنه يقول لهم : « لنوحد أنفسنا ») تجمع بين كل القوى التي كانت متعاكسة حتى ذلك الحين ، وتوحدها في سلطة عليا (« تحكمنا وفق قوانين حكيمة ») :

هكذا كان ، أو يجب أن يكون ، أصل المجتمعات السياسية ، هذه الاجسام الكبيرة التي ستغطي تقريباً كل الارض ، وتقسم الجنس البشري . لكن روسو يُشهِّر بهذا العقد باعتباره عقداً مزيفاً يقدم عراقيل جديدة للفقير ، وقوى جديدة للغني ، ويؤدي لتدمير الحرية الطبيعية ، وتثبيت

قانون الملكية واللامساواة للأبد ، وإخضاع كل الجنس البشري ، منذ ذلك الحين ، « لفائدة بضع طموحين . . . وللعمل والعبودية والبؤس » .

هل كان على روسو أن يفضل أصولاً أخرى للمجتمع السياسي : كعمليات الغزو التي يقوم بها الاقوى ، أو إتحاد الضعفاء ، أو رمي الشعوب لنفسها في البداية بين « ذراعي سيد مطلق بدون شروط ولا رجوع عن ذلك » ، أو السلطة الابوية التي يخرج عنها الحكم (المطلق أيضاً) وكل المجتمع ، أو التأسيس الارادي للطغيان بواسطة عقد (أيضاً) « لا يجبر إلاّ أحد الطرفين ، ويوضع فيه كل شيء في جانب ، ولا شيء في الجانب الآخر ، ولا يدور إلاّ على حساب ذاك الذي يلتزم ؟ » . إن روسو ، الحريص على تفحص الوقائع بالحق يستبعد ، بعكس الكثير من المؤلفين ، (كما يرى) كل هذه الافتراضات . إنّه ينتقد ، مروراً ، بوفندورف المفكر الرديء لأنه وافق على القول بأن من الممكن للمرء أن يجرد نفسه من حريته لمصلحة شخص ما « مثلما ينقل ماله للغير بواسطة إتفاقيات وعقود » .

ويؤكد روسو ، في الخلاصة ، يقينه بأن الحكومات لم تبدأ بالسلطة التعسفية التي ليست إلاّ شكلاً فاسداً للسلطة ، وإلاّ الحد الاقصى لها ، والتي يعيدها ، في نهاية الامر ، لقانون الاقوى وحده ، بعد أنْ كانت في البداية علاجاً له » . ويوضح روسو ، من جهة أخرى ، بأنه حتى لو كانت هذه الحكومات قد بدأت هكذا ، فان هذه السلطة ، اللاشرعية بطبيعتها ، لم تستطع أن تُؤَسِّس حقوق المجتمع ، ولا ، بالتالي ، « اللامساواة المؤسَّسَة » .

ولكن ألا يمكن الاستعانة بعقد حقيقي ؟ . هكذا كان الرأي العام ينظر لمسألة إقامة الجسم السياسي : عقد حقيقي (هل يجب أن نقول : عقد خضوع) بين الشعب الذي « جمع كل إراداته في إرادة واحدة » ، والرؤساء الذين اختارهم . إن روسو يرضى بمثل هذا الرأي ، ولكن بشرط بليغ المعنى تماماً ويتمثل : بعدم الدخول اليوم (كما كتب) في البحوث التي ما زال ينبغي القيام بها حول طبيعة الميثاق الاساسي لكل حكم » .(1) .

إلاّ أنّ روسو يشرع منذ الآن ، وفي التاريخ الذي ألّفَ فيه « خطاب حول اللامساواة » (عام1754) بهذه البحوث . وقد كانت هذه البحوث تجري ، على وجه الاحتمال ، منذ أن بدأ عمله (نحو عام1750 -1751) في مؤلفه الكبير حول « المؤسسات السياسية »(Institutions Politiques) ، الذي سيقول أن فكرته الاولى خطرت على باله أثناء وجوده في البندقية ، في عامي1743 -1744 ، حيث كان سكرتيراً لسفير فرنسا السيد دو مونتيغو(M. de Montaigu) . ولقد كان لديه هناك ، (كما سيشرح ذلك) الفرصة لملاحظة عيوب هذا الحكم البندقي الذي مُجِّدَ كثيراً . لقد أقنعه تفكيره المنهجي ، منذ ذلك الحين ، (وبفضل الدراسة التاريخية للاخلاق ، كما سيوضح) بأن كل شيء يتوقف « جذرياً على السياسة » ، وأن « أي شعب لن يكون مطلقاً إلاّ كما ستجعله طبيعة حكومته يكون » . وهكذا تكونت ، في ذهنه ، سلسلة من الاسئلة التي لها المكان الاول من حيث الاهمية .

---

(1) حول الفترة الثانية ـ انظر ـ ص : 164 وما بعدها .

ما هي طبيعة الحكم القادر على تكوين الشعب « الاكثر فضيلة » ، الاكثر أستنارة ، الاكثر حكمة ، والافضل ، أخيراً ، على أن تؤخذ هذه الكلمة بمعناها الاوسع ؟ . ما هو ـ وهذا سؤال متصل بشكل وثيق بالاول ـ الحكم الذي سيكون ، بطبيعته ، الاقرب دوماً من القانون » ؟ . وإنطلاقاً من هذا ، ما هو القانون ؟

إن « المؤسسات السياسية » هو المؤلَّف الذي اهتم به الكاتب بأكبر قدر من التذوق ، وأراد ، حسبما جاء في « الاعترافات » ، أن يشتغل فيه طوال حياته ، وأن يوضع به « الخاتم » على شهرته .

لقد أمعن روسو في التفكير بمخطط هذه المؤسسات السياسية أثناء تأليفه للخطاب الثاني و للاهداء لجمهورية جنيف ـ هذه الجمهورية التي كانت تعكس لديه بغزارة نوع الاهتمامات التي يعود تاريخها للبندقية . وقد أعلن أنه وجد قيد التطبيق في الجمهورية التي ولد فيها (*) « افضل المبادىء الاساسية » التي يتكوَّن منها حكم بشكل سليم ، وهي : أنَّ أيَّ شخص لا يكون فوق القانون (إن النير « الصحي والعذب » لهذا القانون هو الحرية الوحيدة والحقيقية) ، وأنَّ حق التشريع مشترك بين كل المواطنين (« فمَنْ الذي يمكن أنْ يعرف بشكل افضل منهم الشروط التي في ظلها من الملائم لهم أن يعيشوا مع بعض في نفس المجتمع ؟ ») ، وأن الشعب والسيد شخص واحد ، (وليس له إذن إلاّ نفس المصلحة ») . وهذا دون نسيان الامكانية ذات الامتياز والمتمثلة في أن يكون المجتمع السياسي محكوماً بشكل جيد نتيجة المساحة الضيقة التي يقوم عليها ، والمحدودة بمدى اتساع القدرات الانسانية . « إن كل الافراد ، في مثل هذا المجتمع ، يمكن أن يتعارفوا فيما بينهم » ويكون حب الوطن فيه « حباً للمواطنين أكثر مما هو حب للارض » .

في نفس هذه الفترة تقريباً (أي في نهاية 1754 على وجه الاحتمال) كتب روسو المقالة التي يُشار اليها عادة تحت عنوان « خطاب حول الاقتصاد السياسي » (Discours sur l'Economie politique) ، وذلك لكي تُنشر في تشرين الثاني 1755 ، في المجلد الخامس من الموسوعة . إن نفس نوع الاهتمامات ، التي هي سياسية وأخلاقية أكثر مما هي إقتصادية ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، يبرز ويفرض نفسه هنا . لقد استخدم المؤلف ، بكل تأكيد ، المواد المجمعة من أجل مؤلَّفه الكبير . لكنه ، وبشكل غريب ، لم ينطق تقريباً بأي كلمة حول « الميثاق الاساسي » ، وترك في الظل مبدأ الشعب (الذي هو وحده) السلطة التشريعية . لكنه أبرز بقوة التمييز المزدوج بين السيد والحكم من جهة ، وبين الارادة العامة والارادة الخاصة من جهة أخرى (وهو ما يشكل الدعامة المزدوجة لبنائه النهائي القادم) . وفصَّلَ روسو بعبارات رائعة تمجيده للقانون ، وكذلك مدحه لحب الوطن وما يرافقه من شروط ومتطلبات ومحاسن .

أنَّ أحد الشروط التي يضعها روسو لهذا الحب يكمن في تمتع كل فرد في الدولة بأمنه الخاص : لأنه لا يمكن جرح ذراع أو قطعها دون أن يصل الالم منها « الى الرأس » . أن من غير المعقول أن

(*) أي في جنيف (المترجم) .

يهلك « مواطن واحد » يمكن أن تمد له يد المساعدة ، وأن يُوضع ، خطأً ، مواطن واحد في السجن ، وأن تضيع محاكمة واحدة في « ظلم بليغ » .

إن خلاص مواطن واحد يعتبر قضية مشتركة ، مثلما هو حال خلاص الدولة بأسرها .

« إذا قيل لنا أنه لأمر جيد أن يهلك واحد من أجل الجميع ، فإنني سأعجب بهذا الحكم إذا صدر من فم وطني فاضل ووقور يكرس نفسه طوعاً ، وبدافع الواجب للموت في سبيل خلاص بلاده . ولكن إذا قُصِدَ بذلك أن من المسموح به للحكومة أن تضحي ببريء من أجل خلاص الجمهور ، فاني ساعتبر هذه الحكمة إحدى أكثر الحِكَم التي اخترعها الطغيان حقارة على الاطلاق ، وأكثرها خطأً . . . وأكثرها خطراً . . وأكثرها تعارضاً بشكل مباشر مع القوانين الاساسية للمجتمع . فبدلاً من أن يكون من واجب الفرد أن يهلك في سبيل الجميع ، على الجميع أن يرهنوا أموالهم وحياتهم للدفاع عن كل واحد منهم ، وذلك بغية أن تحمي القوة العامة دائماً الضعف الخاص ، وأن تحمي الدولة كلها كل عضو فيها »(7) .

إن هذه الاهتمامات نفسها تبرهن بشكل كافٍ على وجود سوء تفاهم خاص بين مؤلِّف « الخطاب » الثاني ، وقرائه من الحزب الفلسفي . لقد كتب اليه ڤولتير قائلاً إنه تلقى كتابه الجديد « المضاد للجنس البشري » ، وأن أحداً لم يستعمل مطلقاً في الماضي مثل هذا المقدار من العقل الذي يريد أن « يرُدَّنا الى حيوانات » ، وأنه لدى قراءته للكتاب صار لديه رغبة بالمشي « على أربعة قوائم » . وقد ردَّ عليه روسو بذكاء قائلاً إن أي شخص في العالم لن يكون أقل نجاحاً منه ، أي من ڤولتير ، في السقوط ثانية الى هذا المستوى (« إنك تجعلنا نقف جيداً على قدمينا لكي تكف عن أن نجعلك تتماسك على قدميك ») .

لقد تنبأ مؤلِّف « الخطاب » في حاشيته رقم تسعة ، باعتراض خصومه ، وقام بدحضه قبل صدوره . « ماذا إذن ؟ هل يجب تقويض المجتمعات ، وتدمير ما لك وما لي ، والعودة للعيش في الغابات مع الدببة ؟ » . لقد ذهب روسو لحد الكتابة بأن التخلي عن أنوار الجنس البشري من أجل التخلص من عيوبه ، سيؤدي للحط من قدر هذا الجنس » . واستشهد لذلك بالناس « المشابهين له » والذين كانت شهواتهم قد دمرت للأبد بساطتهم الاصلية : لقد أصبح من المستحيل عليهم أن يتغذوا بالعشب والبلوط مثلما أصبح من المستحيل عليهم أن يستغنوا « عن القوانين والرؤساء » . وفي هذا ما كان يضبط الدعوى الموجهة لعدو التقدم والانوار ، وصاحب العبقرية الغريبة الذي كان في تلك الفترة ومن جهة أخرى صديقاً لديدرو ، ومشاركاً في الموسوعة) والذي كان ينكب الآن على بحث عقلاني حول شرعية القوانين والرؤساء (بالضبط) وحول الطبيعة الصحيحة « للروابط المقدسة للمجتمعات » .

---

(7) حول مشروع « المؤسسات السياسية » أنظر « الاعترافات » الاعمال الكاملة ـ المجلد الاول ـ ص : 404 وملاحظات ر . دوراتيه مقدمة للعقد ـ الاعمال الكاملة ـ المجلد الثالث ـ : XCIC وما بعدها .

أمِنَ الممكن أنْ يريد الانسان أنْ يستطيع التقهقر ! هل مِنَ الممكن أن يكون هناك عصر تمنى فيه أن يتوقف جنسه ؟ : هذا ما كان روسو يوحي به في الصفحات الاولى من « الخطاب » ، وهو يفكر بحالة « المجتمع المبتدىء » التي تكلم عنها بالحنان الذي نعرفه . إلاّ أن الطبيعة البشرية لا تتقهقر : هكذا كان في النهاية حُكْمُ المؤلّف . إذن ، ونظراً لأنّ من غير الممكن الرجوع لعصور البراءة والمساواة ، ولتلك « الحالة - الحد » الافتراضية (لأنها افتراض في البحث في موضوع الانسان الاصلي ، كما يفعل علماء الفيزياء ، على حد قول روسو ، كل يوم بالنسبة لتكوين العالم) ، فأن من الواجب اللجوء للاصلاحات . وقبل كل شيء ، لاصلاح المؤسسات السياسية : حين يتعلق الامر بصنع مواطنين . ولكن أيضاً باصلاح التربية ، حين يتعلق الامر بصنع بشر . وكذلك ، وبصفة ليست أقل استعجالاً ، بإصلاح الاخلاق المنزلية ، حين يتعلق الامر بصنع أسر سعيدة ! .

وهكذا ظهر ، في عام 1761 ، ومن أجل الاستجابة لهذا المشروع الاخير ، كتاب « جولي أو هيلويس الجديدة » (Julie ou la Nouvelle héloise) ، كما ظهر في السنة التالية « في العقد الاجتماعي أو مبادىء الحق السياسي » (Du Contrat social ou principes du droit politique) و « أميل أو في التربية » (Emile ou de l'Education) ، اللذان لم يفصل بين تاريخ صدورهما إلاّ عدة أسابيع .[1] .

إن « العقد » . . لم يكن ، والحق يقال ، إلاّ مقطعاً منفصلاً ومنجزاً من هذه « المؤسسات السياسية » التي كان عليها أن تضع « الخاتم » على شهرة المؤلّف ، والتي كان هذا قد تخلى عن مشروع كتابتها ، باعتباره فوق مستوى قواه .

لقد مُنِعَ الكتاب من الدخول الى فرنسا ، لا أكثر . اما في جنيف فقد صدر عن المجلس الصغير ، بتاريخ 19 حزيران 1672 (وكان النشر قد حصل قبل عدة أسابيع) قرار باحراقه ، بصورة مشتركة مع أميل ، باعتباره « جسوراً » وفاضحاً ، وكافراً ، وينزع لتدمير الدين المسيحي وكل الحكومات .

وقد ساور المؤلّف بعض القلق بالنسبة لنجاح كتاب العقد في فرنسا حيث كان نجاح كتاب إميل قد الحق به ضرراً ، كما كان يخشى [*] . كما كان يدرك جيداً أن مؤلّفه السياسي لم يكن من شأنه أن ينتشر كما تنتشر رواية (وإن كان يأمل كذلك أنْ لا يُستهلك بسرعة ، وأنْ يصبح كتاباً « لكل الازمنة » ، هذا إذا لم يرفضه الجمهور » .)[2] .

---

(1) حول سوء التفاهم مع فولتير « والفلاسفة » وحول استحالة « التقهقر » أنظر الحاشية التاسعة من الخطاب الثاني - الاعمال الكاملة - المجلد الثالث ص - 202 - 207 . انظر الرسالة الى فولتير المؤرخة في 30 آب 1755 في المجلد الثالث - ث : 1379 .

(*) لقد أدين كتاب إميل ، من جهة أخرى ، في فرنسا ، قبل أيام من صدور قرار جنيف ، وذلك من طرف البرلمان والسوربون والكنيسة « اللذين اتفقوا لمرة واحدة (على حد تعبير . غانيوبان) (B.Gagnebin) . أما روسو فقد صدر بحقه قرار بالسجن : إن هذه القساوة تُفسر الى حد كبير بما جاء في « إعلان مبادىء نائب سافوبار » ، في الكتاب الرابع .

(2) انظر : ر . دوراتيه في : الاعمال الكاملة - المجلد الثالث - المقدمة .

2 ـ مبادىء الحق السياسي :

« ولد الانسان حراً ، وهو في كل مكان مكبل بالقيود . إن من يعتقد بأنه سيد الاخرين هو الذي لا يكف عن أن يكون عبداً أكثر منهم . كيف حصل هذا التغير؟ إنني أجهل ذلك . ما الذي يمكن أن يجعله شرعياً؟ اعتقد أن بإمكاني حل هذا السؤال .

(في العقد الاجتماعي أو مبادىء الحق السياسي)
(الكتاب الاول ـ الفصل الاول ـ ص351) .

أ ـ الارادة العامة ، مصدر القانون .

مع مفهوم « الارادة العامة » ، الذي كثيراً ما استُنِد اليه وفُسِّرَ ونوقش ، نضع أنفسنا في مركز الفكر السياسي للمؤلِّف ، ونشْرف على مفهومه للقانون ، ونمسك بمفتاح التمييز الرئيسي بين السيادة والحكومة ، بعد أن أمسكنا بمفتاح « تشوه » الانسان وتحوله الى مواطن بواسطة الميثاق الاساسي .

كان روسو قد عَرَّفَ في « الخطاب حول الاقتصاد السياسي » الارادة العامة معتبراً إياها « المبدأ الاول للاقتصاد العام والقاعدة الاساسية للحكم » .

ولقد قارن ، على إثر هوبس ، الجسم السياسي بجسم الانسان ـ وهي مقارنة ، كان يُقرُّ بأنها فظة وقليلة الدقة ، لكنها ملائمة ـ وكان يُلح على الحساسية المتقابلة لكل أجزاء كل منهما ، وعلى هذا النوع من الأنا المشتركة في الكل المتمثل في حياة كل منهما . لقد كان الجسم السياسي إذن كائناً معنوياً ، أيضاً ، وكان لديه إرادة : « وهذه الارادة العامة التي تنزع (أو كانت تنزع) دائماً لحفظ ولرفاهية الكل وكل جزء ، والتي كانت مصدر القوانين ، كانت بالنسبة لكل أعضاء الدولة ، بالنسبة لهم ولها ، قاعدة العدل والظلم » . وبنوع من المزايدة ، يضع روسو على عاتقه واجب البرهنة على أنَّ الارادة الاكثر عمومية كانت هي أيضاً الاكثر عدلاً ، وأنَّ صوت الشعب كان « بالفعل صوت الله » . ومع ذلك فأنه يوافق على أن الشعب المتجمِّع يمكن أن تضلله المصالح الخاصة التي حَلَّت ، بمهارة ، محل مصالحه : لقد كان بعض المتملقين الفصيحين يتوصلون أحياناً ، ومن خلال اتفاقات جزئية وذكية (« انشقاقات سرية ») للتملص من استعداده الطبيعي لأن لا يريد إلاَّ الخير المشترك . لهذا كان يجب الموافقة على أن المداولة العامة شيء ، والارادة العامة شيء آخر . ويوضح روسو أخيراً ، أن الفضيلة لم تكن إلاَّ في امتثال الارادة الخاصة للارادة العامة ، وذلك من أجل أن يتم إنجاز هذه الاخيرة (1) .

وهكذا كان روسو ، منذ عام1755 ، يُبقي الجانب الاساسي من هذا المفهوم ، أو من هذه

---

2 ـ مبادىء الحق السياسي

(10) « خطاب حول الاقتصاد السياسي » . المرجع السابق ـ ص : 244-246-252 .

الاسطورة المستجدة غامضاً الى حد ما . (لقد استخدم ديدرو في مقالته التي ظهرت أيضاً ، في نفس العام ، في « الموسوعة » نفس التعبير ، ولكن ، كما نعرف ، بمعنى مختلف جذرياً . فقد كان يقصد بها إرادة الجنس البشري المطابقة « للحق الطبيعي » الكلي) . إن الصيغ المعروفة جداً والتي نجدها بوفرة في العقد لا تقوم إلاّ بتكرار وإكمال المشروع السابق :

« إنَّ الارادة العامة يمكنها لوحدها أنْ توجه قوى الدولة وفق الغاية من تأسيسها ، والمتمثلة بالخير المشترك ـ. إن الذي يضفي على الارادة صفة العمومية هو المصلحة المشتركة التي توحد الاصوات أكثر مما هو عدد الاصوات ـ . إن الارادة العامة هي دائماً مستقيمة وتنزع دائماً للمنفعة العامة ـ . لماذا تكون الارادة العامة دائماً مستقيمة ، ولماذا يريد الجميع دوماً سعادة كل واحد منهم ، إنْ لم يكن لأنه ليس هناك أي شخص لا يتملك لنفسه هذه الكلمة : إن كل واحد لا يفكر عندما يصوت للجميع إلاّ بنفسه . . . إن الارادة العامة ، لكي تكون عامة حقيقة ، يجب أن تكون عامة في موضوعها كذلك وفي ماهيتها ، إنها يجب أن تنطلق من الجميع لكي تطبق على الجميع » .

بعد إستيفاء كل الشروط ، وإشباع كل المتطلبات سيتحقق عهد الارادة العامة ، العهد الذي يضمن سعادة الدولة . إنها مثالية ، تلك اللوحة التي يرسمها لنا روسو بالرجوع الى هذه الجماعات من الفلاحين الذين نراهم « ينظمون شؤونهم . . . تحت شجرة بلوط ، ويتصرفون دائماً بحكمة » ! (إن هذا يجري لدى السويسريين ، الموصوفين بأنهم الاكثر سعادة في العالم) .

ولكن أي مصيبة ستحصل ، بالمقابل ، عندما يفسد هذا العهد أو يتعرض لما هو أسوأ من ذلك ، ولماذا ؟ لأن الارادة العامة لم تعد إرادة الجميع وذلك لأسباب مختلفة ، منها : ثقل المصالح الخاصة ، والمجتمعات الجزئية أو للمجتمعات الصغيرة ؛ فساد للمصلحة العامة ووضعها موضع التساؤل ؛ التناقضات والمجادلات ؛ والرأي الأفضل الذي لا يمر قط بدون مشاجرات » ؛ البراعات السياسية التي تطارد السلام والاتحاد والمساواة التي كانت موجودة من قبل . أين توجد إذن الدولة القديمة وكل قواها الدافعة « القوية والبسيطة » ؟ .

إن العقدة الاجتماعية بدأت الآن فقط بالتراخي . وقريباً ستنقطع في كل القلوب ، وستصبح الارادة العامة « خرساء » . ومع ذلك فإنها لا تنطفيء ، لانها غير قابلة للتلف . إن من الممكن على الاكثر « تضليلها » . ويعود لمن يعنيه الامر أن يجعلها « تُستجوب دائماً » ، وأن « تُجيب دائماً » ! إن روسو المتشائم يقوم هنا بجهد تفاؤلي شاق . إلاّ أنَّ هذا لا يمنع من أن مشكلة التباعد ، الذي لا مفر منه عملياً ، بين إرادة الجميع (الاجماع) والارادة العامة ، تقض مضجعه . وهي لا يمكن إلاّ أن تعذبه .

إنه كان يعرف أن هناك غالباً فرق بين الارادتين الاولى والثانية ، وأن إرادة الجميع تنظر للمصلحة الخاصة ولا تعتبر إلاّ « مجموعاً لارادات خاصة » ؛ وأن القوة العامة هي دائماً أقل من مجموع القوى الخاصة ، وأن كل هذا يمثل جيداً عقبات أمام الآلة السياسية ، ينبغي التقليل منها

بالعلم والفن . ولكي يجعل من المقبول القول بأن المواطنين (كما سنرى) بطاعتهم للارادة العامة إنما يطيعون ، بنفس الوقت ، إرادتهم الخاصة ، وأنفسهم ولا شيء غير أنفسهم ، سيكون ليس فقط من المستحب وإنما من العقلاني أن تكون الارادة العامة في الاغلب هي إرادة الجميع (حينئذ سيكون مفسرو روسو أقل ميلاً للقول بوجود سراب في حال عدم موافقتهم على القول بوجود معجزة !) .

هل هو سراب أم معجزة ، أم ، ببرودة أكثر ، أسطورة ، ذاك الذي يغير وجه الواقع السياسي أكثر ما يعبر عنه . إنها اسطورة مشوّهة ، مبسّطة ، مرسومة بشكل كاريكاتوري على اليمين وعلى اليسار ، مخطوفة وأعيد التفكير بها بواسطة ما ورائيات كبيرة وبارعة ؟ إنها اسطورة مستعملة في خدمة الشهوات الجماعية والطموحات الفردية ؟ إنها اسطورة مهيأة لأن تتدحرج وتقفز عبر التاريخ مثل « انجراف ثلجي » (على حد قول ب . دو جوفنيل(B. de Jouvenel) : ورغم كل ذلك فإن الارادة العامة كانت تجد نفسها بصفة نهائية وقد نصبّها العقد كمبدأ أول للحق السياسي(1) .

إن الارادة العامة هي مصدر القوانين . فالقانون تعبير عن الارادة العامة ؛ إنه التعبير الوحيد عنها . إن بتّها في موضوع فردي هو أمر مناقض لطبيعتها نفسها . إنها لا تتصرف ، ولا تملي أعمالاً ، وإنما تضع قواعد ، هي القواعد الأعم ، ولا تتكلم إلاّ بواسطة قوانين ، بالمعنى القوي جداً الذي يعطيه روسو لهذه الكلمة » .

اي معنى ؟

إن القانون بالنسبة له هو التعبير الأجود عن الرابطة الاجتماعية ، والمنظم الجليل للنظام الاجتماعي : إنه رابطة مقدسة ونظام مقدس . إن القانون أيضاً يدخل في عداد المقدسات . إنه انعكاس في هذه الدنيا لحكمة سامية . إنه ينجم عن المثل الاخلاقية قبل أن ينجم عن القوة . وهو يجد جماله وطابعه في عموميته ولا فرديته اللتين تستبعدان تعسف وعدم استقرار الارادات الخاصة ؟ وهما العدوّان اللدودان لجان جاك : إن القانون يسمح للانسان بأن يُقلّد في محيطه المراسيم الثابتة للألوهية . إن العدالة والحرية تُعزيان له وحده . فهو الذي يعيد المساواة الطبيعية في الحق الاجتماعي . لأن القادة عندما يأمرون يكون القانون هو الذي يتكلم بفمهم . هكذا ، وبفضل القانون ، يخدم البشر ولا يكون لديهم سادة قط ، ويطيعون ويكونون مع ذلك أحراراً . هكذا إذن تُرفع صعوبة تأمين الحرية العامة وسلطة الحكم في آن واحد . وهي الصعوبة التي كانت تبدو منيعة . آه يا أيها القانون ، يا أيها الاكثر « سمواً » من بين المؤسسات البشرية ! آه ، يا أيها « الصوت السماوي » !(2) .

لهذا فإن إيجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان هو المعضلة الكبرى في السياسة : إن

---

(1) حول صيغ العقد المتعلقة بالارادة العامة ـ ص : 368- 371- 373- 374 .

(2) « خطاب حول الاقتصاد السياسي » ـ ص : 248 .

روسو كان يشبهها بمعضلة تربيع الدائرة في الهندسة . لهذا ، أيضاً ، فأن الحكم الذي يكون ، بطبيعته ، « دائماً الاكثر قرباً من القانون » هو الافضل . ولكن كيف يمكن تحقيق أهداف كهذه ؟

فقط ، كما سنرى ، من خلال تدخل هذه الارادة العامة ، مصدر القوانين .

فهي تشرف ، أولاً ، على عقد الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي .

وهي تفرض ، فيما بعد ، التمييز المعلن عنه بين السيادة (أو السيد) والحكومة .

وهي الوحيدة التي تجعل من الممكن قيام « المؤسسة الشرعية » .

ب ـ الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي

بعد الانتهاء من البحوث « التي ما زال ينبغي القيام بها » حول طبيعة الميثاق الاساسي لكل حَكم ، والتي أشار إليها في « الخطاب حول اللامساواة » عرض روسو النتائج التي توصل اليها ، دون أن يسترسل كثيراً في المقدمات التمهيدية (« إني أدخل في صلب الموضوع بدون أن أبرهن على أهميته » .) (*) .

المعضلة وحلها .

يتناول روسو مجدداً فرضية الحالة الطبيعية ، الحالة البدائية ، بالعبارات التالية : « أفترض أن البشر توصلوا الى النقطة التي تمكنت فيها العقبات التي تسيء لحفظهم في الحالة الطبيعية ، من التغلب ، بواسطة مقاومتها ، على القوى التي يمكن لكل فرد أن يبذلها من أجل البقاء في هذه الحالة . حينئذ لا يعود بامكان هذه الحالة البدائية أن تبقى ، ويصبح الجنس البشري معرضاً للهلاك إن لم يُغير طريقته في الوجود » .

إننا نميل بشدة لأنْ نتذكر هنا مثل هذه المرحلة من التطور البشري وقد رُسِمَت بشكل مأساوي في « الخطاب » الثاني . إلاّ أن مفسراً عميقاً لاعمال روسو ، وهو جـ . ستاروفسكي يحذر القارىء بقوله : « إن هناك بين « الخطاب » و « العقد » تغيراً في البُعد . فالميثاق الاجتماعي الذي يُنجز ضمن بُعْدٍ معياري(Normative) بحت ، ويقع خارج إطار الزمان التاريخي ، يتم الانطلاق فيه من البداية الشرعية(ex nihilo) » [1] .

فلكي لا يهلك الجنس البشري ، يأتي الفن لنجدة الطبيعة ويخترع هذه الوسيلة للخلاص ،

(*) لقد جرى الامر على خلاف ذلك في الصيغة الاولى للعقد المُسَمَّاة « بمخطوطة جنيف » التي لم تُنشر قبل 1887 (أنظر « الاعمال الكاملة » 3- Pléiade ـ مقدمة ر . دوراتيه ـ ص : 83 وما بعدها) ، والتي بدأ فيها المؤلف بالبحث عن السبب الذي نشأت عنه ضرورة المؤسسات السياسية » ، وذلك في فصل طويل ومعقد ، عنوانه « في المجتمع العام للجنس البشري » ، وهو فصل كان له في البدء العنوان التالي ، الاكثر دلالة « في أنه ليس هناك قط وبصفة طبيعية ، من مجتمع بين البشر » .

(1) أنظر ـ جـ . ستاروبنسكي في « الشفافية والعقبة »(La transparence et l'obstacle) ـ باريس ـ 1971 ـ Gallimard ـ ص : 45 .

وهي : تجميع قوى كل الافراد ، بغية تشكيل قوة واحدة منها تكون أعلى من المقاومة المعارضة . لقد آن الاوان ، وأصبح من المستعجل أن يرهن كل فرد قوته الخاصة وحريته الخاصة (أي الادوات الاولى لحفظه الخاص) دون أن « يسيء ، مع ذلك ، لنفسه ويهمل الاهتمامات الواجبة عليه » . إن هذا يعني القول بأن من المهم إيجاد شكل للتجمع « يدافع ويحمي بكل القوة المشتركة شخص كل مُشارك وأمواله ، وبواسطته يتحد كل فرد مع الجميع ، ولا يخضع مع ذلك إلاّ لنفسه ، ويبقى حراً مثلما كان من قبل » . تلك هي المعضلة الصعبة التي دعي الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي لتقديم حل لها .

إن الميثاق وحده هو الذي يستطيع تقديم الحل . لانه إذا كان النظام الاجتماعي بالنسبة لروسو « حقاً مقدساً » يُستخدم كأساس لكل الحقوق الاخرى ، بما فيها حق الملكية ، فأنه لا يأتي مع ذلك من الطبيعة : إن الطبيعة لم تعين أي شخص من أجل أن يأمر الأخرين . إن أي إنسان لا يمسك سلطة طبيعية على شبيهه . ومن جهة أخرى ، فأن القوة لا تنتج اي حق (« أي حق هذا الذي يزول عندما تتوقف القوة ؟ . إذا كان من الواجب أن نطيع بالقوة ، فإنه ليس لدينا حاجة لان نطيع بالواجب ») . لقد ولد الانسان حراً - إنهذا الامر هو مُسَلَّمة بالنسبة لروسو . لقد ولد حراً ، هذا الانسان الذي هو ، مع ذلك ، « مقيد في كل مكان بالسلاسل » . إن الانسان لا يمكن أن يتخلى عن حريته ، بدون أن يتخلى ، في نفس الوقت ، « عن صفته كأنسان ، وعن حقوق الانسانية ، وحتى عن واجباتها » . إن هذا الامر لا يتفق مع طبيعته نفسها . إن السلطة السياسية إذن لا يمكنها أن ترتكز شرعياً إلاّ على اتفاقية أولية (إن عنوان الفصل الخامس من الكتاب الاول هو : « في وجوب الرجوع دائماً لاتفاقية أولى ») . إلاّ أنّ الامر لا يتعلق فقط . كما كان يريد أو يقبل غروتيوس ، باتفاقية أو بعمل ينتخب الشعب بواسطته ملكاً ، أو يعطي لنفسه ملكاً . وإنما المقصود ، قبل ذلك بكثير ، العمل الذي يكون الشعب بواسطته شعباً . هذا هو الاساس الحقيقي للمجتمع السياسي . هذا هو الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي ، الحل الوحيد للمعضلة المطروحة .

لنفحص هذا الحل عن قرب أكثر . إن النتيجة المزدوجة المرجوة : أي الحماية التي يُنتظر تلقيها من كل القوة المشتركة ، ونفس الحرية التي كانت موجودة من قبل ، تتطلب أن يقوم كل مشارك بالتنازل كلياً عن كل حقوقه لكل الجماعة ، وأن يمنح نفسه ، بكامله ، للجميع (وهو شرط متساوٍ بالنسبة للجميع ، ولهذا فأنه ليس لأحد مصلحة بأن يجعله ثقيلاً على الأخرين) . إن منح نفسه للجميع يعني إذن أن لا يمنح نفسه لأي شخص . وبلغة أكثر دقة ، إن لم يكن أقل غموضاً ، « فإن كل واحد يضع ، بصفة مشتركة ، شخصه وكل قوته تحت الادارة السامية للارادة العامة ، ويتلقى التجمع كجسم كل عضو ، كجزء لا يتجزأ من الكل » .

هنا يَلِدُ حالاً وبالفعل ، جسم معنوي وجماعي بدل الشخص الخاص لكل متعاقد . إنه شخص عام مكون من اتحاد كل الاشخاص الاخرين ؛ شخص مزود بوحدته ، بأناه المشتركة ، بحياته وبإرادته : إنه مدينة ، كما كان يقال في الماضي ، وجمهورية أو جسم سياسي ، كما يقال الآن ، وهو يُوصف بالدولة عندما يكون سلبياً Passif و بالسيد عندما يكون فعّالاً (actif). « أما

بالنسبة للمشاركين فإنهم يأخذون جماعياً اسم الشعب ، ويُسَمَّوْن فردياً بالمواطنين باعتبارهم يشاركون في السلطة السيدة ، وبالرعايا باعتبارهم يخضعون لقوانين الدولة »[1] .

التبديل المُربح

لننظر عن قرب أكثر أيضاً لهذا العمل الذي يحقق الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية ؛ هذا العمل الذي بواسطته يكون الشعب شعباً ؛ هذا العقد الفريد الذي يستخدم نفس الناس المنظور اليهم من زوايا مختلفة (إن كل واحد يعتبر «متعاقداً، إذا صح القول، مع نفسه»). ماذا سيَحِلُّ بالحرية الطبيعية والمساواة الطبيعية ؟. وماذا سيخسر الفرد من جراء هذا التغيير الملحوظ؟ وماذا سيكسب بالمقابل ، وكتعويض ؟. (فطالما أنه كسب شيئاً ما ولم يستسلم بكل بساطة لضرورة مرة ، يقوم روسو بالالحاح بقوة على التنازل ، وعلى التخلي الفردي لفائدة ما هو جماعي ومشترك ، وللأنا المشتركة ، « ولما هو عام » !) . ما هو ، بكلمة واحدة ، الثمن الحقيقي « لتشوّه » الانسان وتحوله الى مواطن .

لقد بَيَّنَ لنا المؤلف ، وبنوع من الانفعال ، المحاسن التي لا تضاهي للاتحاد الاجتماعي ، وللحالة المدنية . إن تعدادها طويل ومطنب ومؤثر : العدالة التي حلت محل الغريزة في سلوك الانسان ؛ الطابع الاخلاقي الذي أعطي لأعماله ، والذي كان ينقصها من قبل ؛ عقله الذي أصبح يُستشار ، بدل أن يستسلم لنوازعه ؛ صوت الواجب الذي حل لديه محل الاندفاع الجسدي والحق في الشهية ؛ ملكاته التي أصبح يمارسها وينميها ؛ أفكاره المتوسعة ومشاعره المتسامية ؛ نفسه بأسرها المرتفعة لحد أنه .

« لو لم تَحُطّ تجاوزات هذا الوضع الجديد غالباً من مقامه الى ما دون الوضع الذي خرج منه ، لكان عليه أن يبارك باستمرار اللحظة السعيدة التي انتزعته منه الى الابد ، والتي صنعت من حيوان أحمق ومحدود كائناً ذكياً وإنساناً » .

نعم لقد خسر الفرد بالعقد الاجتماعي حريته الطبيعية ، « وحقاً لا محدوداً في كل ما يستهويه ويستطيع بلوغه » . لكنه ربح الحرية المدنية (المحدودة بالارادة العامة ، في حين أن حريته الطبيعية لم يكن لها من حدود أخرى غير قواه) . كما ربح أيضاً مِلكية كل ما بحوزته ، هذه الملكية القائمة ، منذ ذلك الحين ، على صك وضعي (في حين أن الحيازة ليست إلاَّ « نتيجة القوة . أو حق المحتل الاول ») .

أما فيما يتعلق بالمساواة الطبيعية ، فإن العقد بدل أن يقوضها ، يُحِلُّ « مساواة معنوية وشرعية محل ما كان يمكن للطبيعة أن تضعه من لا مساواة جسدية بين البشر ، بحيث يصبحون جميعاً متساوين بالاتفاق وبالحق بالرغم من أن بامكانهم أن يكونوا غير متساوين بالقوة أو بالعبقرية » .

ولكن ، كيف يمكن ، بعد أخذ كل هذا بعين الاعتبار ، الاستمرار في الحديث عن تنازل أو

---

(1) الكتاب الاول ـ من الفصل الاول الى الفصل السادس ـ ص : 351-362 .

عن تخلٍ (بالرغم من الالتزامات الكبيرة التي يفرضها العقد) إذا بدا بمثل هذا الوضوح أن وضعية الافراد :

« تجد نفسها ، واقعياً ، أفضل مما كانت عليه في السابق ، وأنهم بدل التنازل لم يقوموا إلاّ بتبديل مربح لطريقة وجود غير مؤكدة وعابرة ، بأخرى أفضل وأكثر أماناً ؛ وللاستقلال الطبيعي ، بالحرية ؛ وللقدرة على الاساءة للغير ، بأمنهم الخاص ؛ ولقوتهم التي كان من الممكن لآخرين أن يتغلبوا عليها ، بحق جَعَلَهُ الاتحاد الاجتماعي لا يُقهر . إن حياتهم نفسها التي كرّسوها للدولة أصبحت محمية من قِبَلها بصورة مستمرة ؛ وهم عندما يعرضون حياتهم للخطر من أجل الدفاع عن الدولة ، فإنهم لا يقومون إلاّ برد ما تلقوه منها لها . انهم لا يفعلون حينئذٍ إلاّ ما كانوا يفعلونه عادة ، وبخطر أكثر . في الحالة الطبيعية ؟ صحيح أن على الجميع أن يقاتلوا عند الضرورة من أجل الوطن ، لكن من الصحيح ايضاً أن أي واحد لم يعد عليه أن يقاتل مطلقاً من أجل نفسه »(1) .

سفسطات ؟

إن طاعة الارادة العامة هي إذن الشرط الذي ، باعطائه كل مواطن للوطن ، يضمن المواطن من كل « خضوع شخصي » (وهذا الشرط هو الوحيد الذي يضفي طابعاً شرعياً على التعهدات المدنية ، والذي بدونه يعتبرها روسو « عبثية وطغيانية » .) . وبالتالي فإنه إذا كان هناك شخص ما تسيطر عليه إرادته الخاصة ، ويتطلع للتمتع بحقوقه كمواطن دون أن يفي بواجباته كرعية ـ وهذا ما يعتبر « ظلماً » حسياً يؤدي لهلاك الجسم السياسي ـ ولا يخاف من رفض طاعة الارادة العامة ، فانه سيجد نفسه مكرهاً من طرف كل الجسم على هذه الطاعة ، « الامر الذي لا يعني شيئاً آخر سوى أنه « سيُجبر على أن يكون حراً » . إن الميثاق الاجتماعي ، إنْ لم يكن يتضمن ضمنياً تعهداً بهذا المعنى (وهو المعنى الوحيد الذي من شأنه أن يعطي القوة للتعهدات الاخرى) فإنه لن يكون إلاّ صكاً بلا جدوى .

إن من الشائع أن يُشْهَر بهذا المنطق المشبوب خفية بالمغالطة باعتباره « سفسطة » أولى للعقد ، وأن تُقرَنَ بهذه « سفسطة » ثانية متصلة بالمعضلة الشائكة الخاصة بالاكثرية والاجماع في الاصوات .

لقد كان التمييز بين الارادة العامة وإرادة الجميع قد طرح سابقاً هذه المعضلة . وها هو عقد الميثاق يطرحها ثانية .

إن روسو ، الواضح جداً ، يؤكد أن قانوناً واحداً يتطلب بطبيعته موافقة إجماعية ، وهو : الميثاق ، بالضبط : « لأن التجمع المدني هو العمل الاكثر طوعية في العالم . إن أحداً لا يستطيع ،

(1) حول حسنات الحالة المدنية ـ ص : 362 ، حول الحرية والمساواة المدنية ص : 365-367 ، حول الملكية ص : 365-367 . حول التبديل المربح ـ ص : 375 .

تحت أي حجة كانت ، أن يخضع إنساناً آخر بغير رضاه ، لأن هذا الاخير ولد حراً وسيداً لنفسه » ، أما خارج هذا الميثاق الاصلي ، فأن قاعدة الاكثرية ستطبق .

ولكن كيف يمكن لانسان أعلِنَ أنه ولد حراً أن يُجبر على الامتثال لارادات ليست إرادته . كيف يمكن للمعارضين أن يكونوا في آن واحد أحراراً وخاضعين لقوانين « لم يوافقوا عليها » ؟

يجيب روسو بأن السؤال طرح بشكل سيء ، وأن مطلب خضوع الاقلية للقوانين التي صوتت عليها الاكثرية لا يعني انتهاك الحرية ، وإنما تحقيق الحرية . لأن الغاية من التصويت على اقتراح قانون ليست ، كما يشرح ، الموافقة على الاقتراح أو رفضه ، وإنما القول فيما إذا كان متفقاً أم لا مع الارادة العامة . فهذه الارادة لن تُعرَفَ إلاّ بعد التصويت . « إن إعلان الارادة العامة ، كما يوضح مفكرنا ، يُستخلص من حساب الاصوات » . ويستنتج روسو من هذا ما يلي : « عندما يتغلب إذن الرأي المخالف لرأيي ، فإن هذا لا يثبت شيئاً آخر غير أني كنت مخطئاً ، وأن ما كنت أعتبر أنه الارادة العامة لم يكن كذلك » . ولكي يزايد روسو ، في ختام حديثه ، كما لو أنه لم يكن واضحاً بما فيه الكفاية ، يضيف : « لو أن رأيي الخاص تغلب ، لكنت فعلت شيئاً آخر غير الذي كنت أريده . وحينذاك فإني لن أكون حراً » .

إن من الواجب الاعتراف بأن الاستنتاج طريف بشكل مقبول . إن الصورة التي يبرزه بها روسو ، والتي استعارها من سجون جنوى التي كتبت على أبوابها وعلى قيود للمحكومين بالاشغال الشاقة فيها ، كلمة : حرية(Libertas) غير المنتظرة ، هي صورة جميلة جداً . فهي تعني أن المواطن يقبل حتى بالقوانين التي تعاقبه عندما يتجرأ على انتهاك إحداها : إن إرادته العامة هي التي يخضع لها إذن : وأنه إذا كان « مواطناً وحراً » ، فإنما هو كذلك بواسطتها .

ويبقى السؤال المتعلق بامكانية الرجوع عن الميثاق الاساسي . حسناً ، فحتى لو أنه كان القانون الاساسي الوحيد ، بكل ما تعنيه الكلمة ، فإن هذا لا يمنع قط من أن من الممكن الرجوع عنه . إنه لا يمكن أن يكون هناك أي نوع من القوانين الاساسية « الاجبارية بالنسبة لجسم الشعب » . إننا لا يمكن أن نضع موضع الشك بأن الميثاق سيفسخ « بصفة شرعية جداً » إذا تجمع كل المواطنين من أجل فسخه باتفاق مشترك[1] .

جـ ـ المُشرّع :

لقد إستمد الجسم السياسي إذن وجوده من الميثاق . ويعود للتشريع أن يعطيه الحركة والارادة . إن القوانين ، باعتبارها شروطاً للتجمع المدني ، لا يمكن أن تنبثق إلاّ عن المشاركين فيه : « إن الشعب الخاضع للقوانين يجب أن يكون هو مؤلّفها » . إن السؤال الدقيق والاساسي : من سيصنع القوانين ؟ سيتلقى أخيراً جواباً دقيقاً وحاسماً في آن واحد .

لكنه ليس جواباً سهلاً ! إن من الممكن التفكير بأن الارادة العامة لم يعد عليها إلاّ أن تفي

---

(1) حول سفسطات « العقد » انظر ص : 364 .

بوظيفتها ، لأنها تعبر عن نفسها بالقانون . إلاّ أننا نرى روسو وهو يتساءل ويعترض ويصدر شكوكاً ، إن لم يكن حول الارادة الحسنة للشعب ، ونيته المستقيمة ، فحول كفاءته :

« كيف يمكن لجمهور أعمى ، لا يعرف غالباً ماذا يريد ، لأنه نادراً ما يعرف ما هو صالح له . أن ينفذ بنفسه مشروعاً كبيراً وصعباً مثل نظام التشريع ؟ . إن الشعب يريد دائماً من نفسه الخير ، لكنه لا يراه دائماً من نفسه . إن الارادة العامة تكون دائماً مستقيمة . لكن الرأي الذي يقودها لا يكون دائماً مستنيراً . إن من الواجب أن نجعلها ترى الاشياء كما هي . . . وأن نبين لها الطريق السليم الذي تبحث عنه ، وأن نضمنها من تضليل الارادات الخاصة . . . وأن نوازن جاذبية المنافع الحالية والملموسة بخطر الشرور البعيدة والمختبئة . إن الافراد يرون الخير الذي يرفضونه . أما الجمهور فيريد الخير الذي لا يراه . إن الجميع بحاجة على حد سواء لمرشدين » .

إن روسو يُحضّر ، بشكل جلي ، إحدى هذه المفاجآت المسرحية التي كان يحبها ، والتي انفجرت في شكل ظهور المُشَرِّع .

مُشَرِّع بالمعنى القديم ، مثل سولون ونوما(Numa) وليكورغ ، وبالنسبة لليهود (الذين ما زالت قوانينهم ، بالرغم من قدمها ، حية دائماً) مثل موسى ، وبالنسبة لجنيف مثل كالفن في العصور الحديثة : إنه فرد إستثنائي مُلهم بشكل حقيقي ، وله نَفَسٌ كبيرة تضطلع بأكثر المهام مهابة وصعوبة ، مهمة تأسيس شعب ، أي إعطائه نظام التشريع ، المدعو لتنظيم حياته الجماعية لمستقبل بعيد ، وفي نفس الوقت ، الاخلاق والعادات والرأي ، وكل ما يحفظ شعباً ما وفقاً لروح مؤسسته ، و« يحِلّ بشكل غير ملموس قوة العادة محل قوة السلطة » . ويعتبر روسو أن ظهور مشرِّع كبير هو امر نادر بخلاف ظهور أمير كبير ، لأن الاول يقترح النموذج الذي ليس على الآخر إلاّ اتباعه . إنه يخترع الآلة التي ليس على الآخر إلاّ أنْ يُسَيِّرها . ويستشهد روسو هنا بمونتسكيو الذي كتب في « التأملات » (*) : « إن رؤساء الجمهوريات هم الذين يصنعون المؤسسة ، حين ولادة المجتمعات ، وأن المؤسسة هي ، فيما بعد ، التي تُكوِّن رؤساء الجمهوريات » .

إن مهمة سن القوانين للبشر ، والتجرؤ على الشروع في تأسيس شعب ، هي مهمة لا نظير لها . إنها تتطلب صفات متنوعة ، وتقريباً متناقضة . إن روسو الذي يشعر بالضبط بأن لديه هذه الموهبة يصيح بأسلوب غنائي بأنه يجب أن يكون هناك آلهة من أجل سن القوانين للبشر . إننا نشعر بأنَّ مواطن جنيف قد وصل هنا للذروة متطلباته المدنية ، وتمجيده المدني . إن الكلام عن محاسن الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية ، وعن « التبديل المربح » لم يعد كافياً . أن تأسيس شعب ليس بشيء أقل من :

« تغيير للطبيعة البشرية ؛ وتحويل للفرد ، الذي يشكل بحد ذاته كلاً كاملاً ومنعزلاً ، الى جزء من كلٍ كبير يتلقى منه هذا الفرد ، بشكل ما ، حياته ووجوده ؛

(*) الاعمال الكاملة ـ مجلد ـ 3 ـ ص : 70 .

وتبديل لتكوين الانسان من أجل تقويته . إن من الواجب ، بكلمة واحدة ، أن تُنتزع من الانسان قواه الخاصة ، من أجل إعطائه القوى التي هي غريبة عنه والتي لا يستطيع أن يستعملها بدون مساعدة الغير » .

هل نريد أن نكتشف التطلع العميق لروسو هذا الذي اتهم غالباً بالفردية المرضية ، إن لم يكن بالفوضوية . إذن فلنمتنع عن تجاهل التكملة :

« كلما ماتت أكثر هذه القوى الطبيعية وانعدمت ، كلما كانت القوى المكتسبة كبيرة ودائمة ، وكلما كانت المؤسسة أيضاً صلبة وكاملة . بحيث أنه إذا كان كل مواطن لا يساوي شيئاً ، ولا يستطيع شيئاً إلاّ بواسطة كل الآخرين ، وأن القوة التي اكتسبها الكل مساوية أو أعلى من مجموع القوى الطبيعية لكل الافراد ، فإنه يمكن القول بأن التشريع هو في أعلى نقطة من الكمال الذي يستطيع بلوغه » .

إنّ مقطعاً معروفاً جداً من « اميل » يؤكد هذه الفكرة عن التشوه (النافع) ، وهذه الشهوة للوحدة ، وهذا التعصب للكل الاجتماعي . ما هي المؤسسات الاجتماعية الجيدة ؟ إنها ، يجيب روسو ، تلك « التي تعرف بشكل أفضل كيف تُشوه الانسان وتنتزع منه وجوده المطلق لكي تعطيه وجوداً نسبياً ، وتنقل الانا الى الوحدة المشتركة : بحيث يكف كل فرد عن الاعتقاد بأنه واحد ، وإنما هو جزء من الوحدة ،وإنه لم يعد محسوساً إلاّ في الكل »[1] .

بعد البرهان على ضرورة المشرّع ، الانسان الاستثنائي بعبقريته ، يبقى أن نفهم جيداً بأنه إستثنائي أيضاً « بعمله » . فهو ، بالفعل ، ليس سيداً ولا حاكماً (« قاضياً ») . إنه لا يقود البشر . إنّه لا يقود إلاّ القوانين . إنّه يؤسس الدولة ، لكنه لا يشكل قط جزءاً من الدستور (هكذا كان كالفن في جنيف بالرغم من أنه أجنبي) . إنه يصيغ القوانين لكنه لا يعطيها قوة تنفيذية . إن الشعب وحده كجسم يستطيع ذلك ، فهو السيد ، وهو الذي يمتلك الحق التشريعي « وهو حق لا يمكن نقله للغير » : إنه حق التعبير عن الارادة العامة . إن الارادة العامة وحدها تستطيع إجبار الافراد ؛ إننا لا يمكن أبداً أن نتأكد من أن أي إرادة خاصة (حتى لو كانت إرادة المشرّع) تكون متفقة مع الارادة العامة إلاّ بعد إخضاعها للتصويت الحر للشعب . في هذا يتجلى ما هو استثنائي في العمل التشريعي : إننا نجد فيه ، في آن واحد ، شيئين يبدوان متناقضين : « مشروع هو فوق القوة البشرية ، وسلطة ليست شيئاً ، من أجل تنفيذه » (في هذا الصدد كان للمشرّع ، بحسب رأي مكيافللي ، مختلفاً جداً : فقد كان عليه أن لا يوفر شيئاً من أجل أن يجذب اليه كل السلطة) . ولكن كيف يمكن حل مثل هذه الصعوبة ؟ . وكيف يمكن لحكيمنا أن يُقنع « الانسان العادي » الذي سيتحدث اليه بلغة غير لغته ؛ ويقترح عليه نظرات عامة جداً ، ومواضيع بعيدة جداً ؟ ألن يكون هذا الحكيم عاجزاً ، نظراً لافتقاده ، في آن واحد للقوة وللبرهان ؟

لا ، يجيب روسو ، وهذا بفضل حيلة تتجلى في صورة التدخل الألهي . إن روسو يذكّر بأن

---

(1) أنظر ص 380-382 وحاشية ر . دوراتيه التي يشير فيها لمكيافللي - ص : 1461 .

كل المشرعين الكبار جعلوا الآلهة تتكلم ، وزينوها بحكمتهم الخاصة : وهذه الوسيلة هي الوحيدة التي تجعل الشعوب تطيع « بحرية » . ماذا ! هل هذا مجرد دجل ، ومناورات قذرة لديماغوجي ؟ لا ، بأي شكل ! ولهذا يجب قراءة هذه الصفحة من « العقد » التي هي عبارة عن نشيد تبريري حقيقي للحكمة التي تؤسس (« إنه لا يعود لكل إنسان أن يجعل الآلهة تتكلم ، ولا أن يكون مُصَدَّقاً عندما يُعلن نفسه ناطقاً باسمها . إن النفس الكبيرة للمشرِّع هي المعجزة الحقيقية التي يجب أن تبرهن على رسالته »)(1) .

وأخيراً ، فإن المؤلِّف يلح على أنَّ أكبر مشرِّع وأحكم « مؤسس » لا يعطي للشعب الذي يريد ، القوانين التي يريد ، ولا يؤسس كما يريد ، الشعب الذي يريد . إن صياغة قوانين جيدة في حد ذاتها لا يكفي . لأنه يجب أيضاً أن نتفحص ما إذا كان الشعب المَعْنيّ له « جديراً بتحملها » ، (هكذا يسبر المهندس غور الارض ليرى إن كان بامكانها تحمل وزن البناء الكبير المزمع إقامته) . إن المسألة هنا ليست مسألة حق أو مبدأ ، وإنما مسألة « ملائمة » ، مسألة تتعلق بالشروط الملموسة للزمان والمكان ، كما كان يطيب لمونتسكيو أن يتفحصها : « لقد تألقت على الارض الف أمة ، ولم يكن بإمكانها مطلقاً أن تتحمل قوانين جيدة . وحتى تلك التي تمكنت ، لم تستطع ذلك إلا لفترة وجيزة جداً من كل مدة بقائها » . إن على المشرع أن يلتقط هذه الفترة أي فترة النضج (التي من الصعب معرفتها ، والتي « سيفشل العمل » فيما لو التقطت قبل الأوان) . كما أنَّ من المهم أنْ نأخذ بالحسبان : المدى أو المساحة التي يجب أن يكون لها حدود . إن الدولة يجب أن لا تكون كبيرة جداً ، لكي يكون من الممكن أن تُحكَم جيداً ، ولا صغيرة جداً لكي تستطيع أن تصون نفسها بنفسها . (« كلما امتدت الرابطة الاجتماعية أكثر ، كلما تراخت أكثر ») . . إنَّ إيجاد النسبة الاكثر ملائمة لحفظ الدولة ليست الموهبة الاقل للسياسي . ولنضف بأنه يجب تجنب تأسيس شعب أثناء العواصف ، وعدم صنعه إلاَّ في فترة الرخاء والسلام : « لأن الوقت الذي تنتظم فيه دولة ما ، مثل الوقت الذي تتشكل فيه فرقة حربية ، هو اللحظة التي يكون فيها الجسم أقل قدرة على المقاومة ، وأكثر سهولة للتدمير » .

من هو إذن الشعب الجدير بالتشريع ؟. إن الصفحة ، المكثفة جداً ، التي يخصصها روسو لهذا السؤال تخلص ، بدون مراوغة ، للقول بصعوبة تجميع مثل هذا العدد من شروط النجاح . ولهذا يصدر الحكم التالي : لهذا نرى القليل من الدول المؤسَّسة جيداً . لكن القاضي القاسي-جداً يحرص مع ذلك على أن يضع جانباً بلداً ما زال قادراً ، في أوروبا ، حسب رأيه ، على التشريع : « إنه جزيرة كورسيكا » . لقد تمكن هذا الشعب الشجاع من استعادة حريته من الجنويين : إنه يستحق جيداً ، كما يقول روسو ، أن يقوم « رجل حكيم » بتعليمه كيف يحافظ عليها . ويضيف روسو : « لدي بعض الحدس بأن هذه الجزيرة الصغيرة ستُدهش أوروبا يوماً ما » . (2)

---

(1) أنظر ـ ص : 382-384 وحاشية ر . دوراتيه ص : 1463 .

(2) أنظر ـ ص : 384-391 ـ الفصول الثامن والتاسع والعاشر .

د ـ التمييز بين السيد والحكومة : السيد : (Le Souverain)

ها هي إذن الدولة وقد تأسَّسَت . إن الامر الذي يُطرح الآن هو توجيه القوة المشتركة (...ي تدعمها) وفقاً للغاية من تأسيسها اي وفقاً للخير المشترك . وهذا هو عمل الارادة العامة . إن السيادة تكمن في تطبيق هذه الارادة على هذه القوة المشتركة . « بهذا نرى (كما نقرأ (*)) أن السيد ليس ، بطبيعته ، إلاَّ شخصاً معنوياً ، وأنه ليس له إلاَّ وجود مجرد وجماعي ، وأن الفكرة التي نعلقها على هذه الكلمة لا يمكن أن تكون متحدة مع فكرة فرد عادي » . وباختصار ، فأن السيادة ليست إلاَّ ممارسة الارادة العامة .

وينجم عن هذا أن السيادة تتمتع بهاتين السمتين الاولتين : عدم القابلية للتصرف (L'inaliénabilité) وعدم القابلية للتجزئة(L'indivisibilité)

عدم القابلية للتصرف . إن السلطة يمكن أن تنتقل ، أمّا الارادة فلا . إن الارادة العامة التي تميل بطبيعتها للمساواة ، لا يمكن أن تتفق ، بشكل دائم وثابت ، مع إرادة خاصة ، تميل ، بطبيعتها ، للتفضيلات . إن من العبث أن تكبل الارادة نفسها بقيود للمستقبل ! إنه ليس من اختصاص أي إرادة أن تقبل بشيء معاكس لخير الكائن الذي يريد . « فاذا وعد الشعب إذن ، ببساطة ، بالطاعة ، فإنه بهذا العمل يحل نفسه ، ويفقد صفته كشعب : ففي اللحظة التي يوجد فيها سيد مسيطر (بمعنىmaitre) ، لا يعود هناك وجود لسيد (بمعنىSouverain) ، ومنذ ذلك الحين فإن الجسم السياسي يتهدم » .

ولنفس السبب الذي لا يمكن فيه للسيادة أن تكون قابلة للتصرف ، فإنها لا يمكن أن تكون ممثّلة . إن الارادة لا يمكن أن تُمَثَّلَ قط . إنَّها تكون نفسها أو تكون إرادة أخرى ؛ وليس هناك قط حد وسط . وبما أن السيد (كما ألحّ روسو) ليس إلاَّ كائناً جماعياً ، فإنه « لا يمكن أنْ يُمَثَّل إلاَّ بنفسه » .

بناء على هذا ، كيف يمكن أن نفسر ونطبق فكرة وجود ممثلين للشعب ، أي نواب ، في جمعيات الامة ؟.

إن الفكرة حديثة : وقد أتت من الحكم الاقطاعي الظالم والعبثي الذي « أهين » فيه الجنس البشري . إن الشعب ، في الجمهوريات القديمة ، وحتى في النظم الملكية ، لم يكن لديه أبداً ممثلون . « إن هذه الكلمة لم تكن معروفة هناك » . ما الذي أدى لتصور هذا الطريق ؟ يجيب روسو بخشونة : إنه الفتور في حب الوطن ، ونشاط المصلحة الخاصة ، والمساحة الشاسعة للدول ، والفتوحات ، « وتعسف الحكم » . إن لهجة المؤلّف ترتفع ، وهذا أمر مفهوم . وقد تلت التذكير القاطع بالمبادىء ، تهكمات موجهة لانجلترة التي كان لدى البعض هوس كبير بإطراء نظامها التمثيلي .

(*) في « مخطوطة جنيف » (الاعمال الكاملة ـ بلياد ـ3 ـ ص : 294) .

« إن نواب الشعب ليسوا ولا يمكن أن يكونوا ممثليه ، إنهم ليسوا إلاّ مفوضيه ، إنهم لا يستطيعون أن يبرموا شيئاً بصفة نهائية . إن كل قانون لم يصادق عليه الشعب شخصياً هو باطل ، ولا يعتبر قانوناً قط . إن الشعب الانجليزي يظن بأنه حر ، إنه يخدع نفسه كثيراً . فهو ليس كذلك إلاّ أثناء انتخاب أعضاء البرلمان . ولكن حالما ينتخب هؤلاء يصبح عبداً ، ولا يساوي شيئاً . إن استعماله لحريته في لحظات قصيرة يؤدي لان يستحق جيداً أن يفقدها » .

وعليه فإنه ليس هناك ما هو أوضح ، وأكثر إطلاقية : إن القانون باعتباره ليس إلاّ إعلاناً للارادة العامة ، فإن الشعب لا يمكن أن يكون ممثلاً في السلطة التشريعية (لكنه يمكن ويجب أن يكون ممثلاً في السلطة التنفيذية التي هي « ليست إلاّ القوة المطبقة على القانون »)[1] .

ولكن كيف يمكن نسيان أنه إذا كانت الشعوب القديمة ، مثل اليونانيين ، تجهل الممثلين التشريعيين ، وتقوم بنفسها بكل ما عليها القيام به (لانها كانت تتجمع بشكل دائم في الساحة !) فإن نظام العبودية هو الذي كان يسمح لها أساساً باقامة هذا النظام الديمقراطي المباشر ؟ . إن روسو يعلم هذا جيداً . وفضلاً عن ذلك فإن الاسباب التي لأجلها تبقى الشعوب الحديثة « في بيوتها » وتستخدم نواباً ، لا تغيب عنه . نعم ، إن الحرية اليونانية لم تكن لتبقى ، بدون شك ، « إلاّ بمساعدة العبودية » : إلاّ أن هذا لا يمنع من القول بأنه منذ اللحظة التي يعطي فيها شعب ما لنفسه ممثلين فأنه لا يعود حراً ، « إنه لا يعود » . لا ، إن الشعوب الحديثة ليس لديها عبيد قط ، لكنها هي كذلك !

ويبقى أن مؤلف العقد ، بعد تفحص كل شيء بشكل جيد ، يحتفظ بقليل من الاوهام حول إمكانية قيام السيد ، في عصره ، بالاحتفاظ بالممارسة (المباشرة) لحقوقه إن لم تكن المدينة « صغيرة جداً » .

اعتراض : ولكن إذا كانت صغيرة جداً ، فإنها ستكون « خاضعة » . على هذا يجيب روسو بالنفي ، معلناً عن تقدم الشكل الكونفدرالي الذي يرى فيه حلاً للمعضلة[2] .

ـ عدم القابلية للتجزئة ـ . لنفس السبب الذي هي غير قابلة فيه للتصرف ، فإن السيادة لا تقبل التجزئة ، فإما أن تكون الارادة عامة ، وتكون إرادة كل الشعب ، كجسم (دون أن تكون « بالضرورة دائماً إجماعية » ، ولكن ، إرادة كل الاصوات المحسوبة ، على الاقل ، لأن كل استبعاد صريح للبعض « يلغي العمومية ») ، وإما أن تكون فقط إرادة جزء ، وحينئذ ، فإنها لن تُكَوّن عمل سيادة ، ولن تعتبر بمثابة قانون . إنه لخطأ جسيم أن نعتبر « ما يصدر » عن السيادة كأجزاء منها . كما إننا نضلُّ في كل مرة نتخيل فيها بأننا نرى السيادة مجزأة . إن الحقوق التي يجري الحديث عنها

---

(1) انظر ـ ص : 368-369، 428-430 (الكتاب الثاني ـ الفصل الاول والكتاب الثالث ـ الفصل الخامس عشر) .

(2) « إن الاتحاد الكونفدرالي يسمح بالجمع بين القوة الخارجية لدولة كبيرة والشرطة السهلة والنظام الجيد لدولة صغيرة » (ص : 431) .

« تخضع » كلها لها وتفترض دائماً « إرادات سامية » لا تعطيها إلاّ التنفيذ : إن صك إعلان الحرب ، وصك صنع السلام ، على سبيل المثال ، ليسا أبداً (كما يُقال كثيراً) أعمال سيادة ، إنّ أياً منهما لا يعتبر بمثابة قانونٍ ؛ وكل منهما ليسَ إلاّ تطبيقاً للارادة العامة ، وليس إلاّ عملاً خاصاً .

ولكي يجعل نفسه مفهوماً بشكل أفضل ويحذر القارىء بشكل أفضل من غموض الكثير من المؤلفين ، يلجأ روسو لمقارنة بقيتْ مشهورة . فلقد كتب بأنه نظراً لعدم إمكانية تجزئة السيادة من حيث المبدأ ، « فأن سياسيينا يجزئونها من حيث الموضوع » : الى قوة والى إرادة ؛ الى تشريعية والى تنفيذية ؛ الى حقوق ضرائب وقضاء وحرب ؛ الى إدارة داخلية والى سلطة تعامل مع الخارج .

« فأحياناً يدمجون كل هذه الاجزاء ، وأحياناً يفصلونها ؛ إنهم يجعلون من السيد كائناً خيالياً ومشكلاً من قطع منقولة ؛ وهذا كما لو كانوا يُرَكِّبون الانسان من عدة أجسام الاول لديه عينان والثاني ذراعان والثالث رجلان ، ولا شيء أكثر من ذلك » .

ويتلو هذا المقارنة التالية :

« إن المشعوذين في اليابان يقطعون ، كما يقال ، طفلاً أمام أعين المشاهدين ، ثم بعد أن يرمون في الهواء كل أعضائه الواحد بعد الآخر ، يجعلون الطفل يسقط ثانية وهو حي ومجمّع كله ؛ تلك هي تقريباً استعراضات شعوذة سياسيينا : فبعد أن يُقَطِّعوا أعضاء الجسم الاجتماعي بعملية سحر جديرة بأن تجري في معرض ، يقومون بجمع القطع بطريقة لا ندري ما هي » .

لقد كان روسو ، مُنَظِّر دولة الشعب ، يحرص من باب أولى ، على التشهير بهذا الغموض الذي كان يساعد برأيه الملوك ضد حقوق الشعوب .

وهو لم يزعل قط لكونه وجد في ذلك سبباً للتنديد بغروتيوس ـ وفي نفس الوقت ولو مع شيء من الظلم ، بمترجمه باربيراك ـ(Barbeyrac) ، لأنهما كانا غير منطقيين ، ولم يتبنيا المبادىء الصحيحة (ويسخر روسو بمرارة قائلاً : ولكن هل يعرفنا بأنهما لم يقولا الحقيقة ولم يقوما بإبداء إعجابهما للشعب إلاّ بحزن : لكن الحقيقة لا تؤدي قط الى الثروة ، والشعب لا يعطي سفارات ولا كراسي منابر ولا معاشات ») (1) .

وبجهد أكبر وبراعة حادة ، يعزو روسو للسيادة سمتين آخرتين (وأخيرتين) ترتبطان ببعضهما بشكل وثيق : وهما العصمة من الخطأ ، والاطلاقية .

العصمة من الخطأ(Infaillibilité) ـ . « إن السيد ، لكونه الوحيد السيد هو دائماً ما يجب أن يكون » . فنظراً لانه لا يتشكل إلاّ من الافراد الذين يؤلفونه ، فأنه ليس لديه ولا يمكن أن يكون لديه مصلحة مناقضة لمصلحتهم . إن رعاياه وهو ، هم « نفس الناس المنظور اليهم من زوايا مختلفة » ـ إن هذا ، حسب رأي مؤلفنا في رسالة الى دالمبير(Lettre à d'Alembert) (1758) هو ما

---

(1) أنظر ص : 369-371 من العقد ـ الاعمال الكاملة ـ بلياد ـ المجلد الثالث .

يميز الديمقراطية : فكما أن من غير المعقول أن يريد الجسم إيذاء كل أعضائه ، كذلك فانه لا يمكن له أن يريد إيذاء أي عضو بشكل خاص ؛ إنه بالضرورة ، يريد « الافضل » للجميع ولكل واحد .

لكن هذه الارادة العامة المُسَلَّم بانها مستقيمة دائماً وأنها تنزع دائماً للمنفعة العامة يجب أيضاً لكي تملك جيداً بيانها ، أن تكون دائماً مستنيرة : إن المرء يريد خيره ، هذا مؤكد ، لكنه لا يراه دائماً (*) . إن الشعب ينخدع أو يُخدع (باعتبار أن من المستبعد أن يفسد) ، وحينئذ فقط يبدو أنه يريد ما هو « شر » . ولهذا يوجد غالباً ، كما نعرف ، فرق بين إرادة الجميع ، أي مجموع الارادات الخاصة ، والارادة العامة التي لا تنظر إلاّ للمصلحة المشتركة . ومن جهة أخرى ، فإن من المهم ، لكي تملك الارادة العامة جيداً البيان المطلوب ، أنّ « لا يعبر كل مواطن عن رأيه إلاّ بحسب رأيها » . إلاّ أن هذه القاعدة تصادف عقبة أخرى تتمثل بالمجتمعات الجزئية ، التي هي مصدر الدسائس والمؤامرات على حساب المجتمع الكبير (ونظراً لعدم إمكانية إزالة هذه المجتمعات ـ وهذا هو العلاج الجذري ـ يدعو روسو على الاقل لمضاعفة عددها ، وذلك لكي يتم من خلال هذا « التفتيت » نفسه، تدارك اللامساواة فيما بينها ! » (1) .

الاطلاقية (Absolutisme) ـ . مهما كنا مفتونين بروسو فإن من الصعب أن لا نصف بالعمل الصعب جداً الفصل الرابع من الكتاب الثاني من العقد ، وعنوانه « في حدود السلطة السيدة » ، الذي بدأ فيه المؤلِّف بوضع كل النبرة على الطابع المطلق لهذه السلطة ، ثم انتهى لأنْ يفرض عليها الحدود التي لا يمكن تجاوزها ، والتي يسميها : « بالاتفاقيات العامة » . لنقرأ إذن :

> « يجب أن يكون [للدولة أو للمدينة] قوة كلية وإكراهية لكي تحرك وتهيء كل جزء بالطريقة الاكثر ملائمة للكل . فكما تعطي الطبيعة لكل إنسان سلطة مطلقة على كل أعضائه ، يعطي الميثاق الاجتماعي للجسم السياسي سلطة مطلقة على كل اعضائه » .

وهذه السلطة ، التي توجهها الارادة العامة ، تُسمى بالضبط سيادة . إنها مقدسة وذات حرمة لا يمكن انتهاكها .

ولكن مهما كانت السلطة مطلقة ومقدسة وذات حرمة فانها لا تتجاوز ولا يمكن أن تتجاوز حدودٍ (لنقرأ الآن بعد عدة صفحات من التأملات والشروح المجردة والمعقدة) ، هذه الاتفاقيات العامة الغامضة المعلن عنها أعلاه . إن المؤلِّف يلح على أن كل انسان يحتفظ بموجب هذه الاتفاقيات بالقدرة على « التصرف بشكل تام بما تُرِكَ له من أمواله وحريته » . إن هذه الاتفاقيات هي إتفاقيات شرعية . والسيادة التي تعبر هذه الاتفاقيات عنها هي سيادة شرعية : إنها سيادة لا تربط المتعاقدين من أدنى الى أعلى . لأنها إتفاقيات أبرمها الجسم السياسي مع كل واحد من أعضائه ، وطالما أن

(*) إننا نذكر بأن روسو برر بملاحظة مماثلة « ضرورة المشرِّع » .

(1) أنظر ـ ص : 363 .

الرعايا لا يخضعون إلاّ لها ، « فإنهم لا يطيعون أي شخص ، وإنما هم يطيعون فقط إرادتهم الخاصة » . إن قاعدة المساواة (التي تتضمن قاعدة المقابلة بالمثل) تريد أن تجبرهم جميعاً على حد سواء ، وتحابيهم جميعاً على حد سواء .

صحيح أن كل واحد منهم تنازل ، بموجب الميثاق الاجتماعي ، عن كل الجزء من قوته وأمواله وحريته الذي يعتبر استعماله مهماً للجماعة ، لكنه لم يتنازل إلاّ عن هذا الجزء فقط . هل يمكن الاعتقاد بأن الامر يتعلق بنزعه ليبرالية لديه !

أبداً : لأن روسو يسرع في توضيح أن السيد وحده هو الذي يقرر مدى هذا الجزء المهم للجماعة .

في هذه الظروف ، أي مكبح يمكنه أن يمنع السلطة المطلقة من الغرق في الاستبداد ، ويمنع دولة الشعب من التحول الى لوفياثان ؟

الجواب : إن السيد باعتباره دائماً ما يجب أن يكون دائماً أميناً « لقانون العقل » ، لا يمكنه أن يكبل الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة . إنه لا يستطيع حتى أن يريد ذلك . إن هذا ينجم بالضرورة عن طبيعته ، وعن ماهيته . وينجم عن ذلك أيضاً أنه لا يحق له مطلقاً أن يثقل على أحد الرعايا أكثر من الآخر (*) .

لو كان هذا السيد فرداً حقيقياً ، فرداً عادياً ، بدل أن يكون جسماً معنوياً وجماعياً ، ولو كان باستطاعة أعماله ان تكون شيئاً آخر غير كونها أعمالاً للارادة العامة ، وقوانين ، فانه سيكون من المعقول بشكل بديهي أن يُسيءَ استعمال سلطته المطلقة : حينئذ يجب أن تعين له حدود دستورية صارمة . لكن ما يصلح بالنسبة لسيادة غير شرعية يفقد كل معنى تجاه السيد الوحيد الشرعي الذي يعترف به روسو : إن الشعب كجسم ، أي تجمع الناس الاحرار والمتساوين في الحقوق ، الذي تحركه وترشده الارادة العامة لا يمكن أن يَضِلَّ . إن هذا السيد ، حسب كتاب « العقد » . . . ، وإذا صح القول ، طيب من حيث ماهيته ، إنه لن يسيء أبداً استعمال سلطته المطلقة . في مثل هذه الحالة يجزم المؤلف) ، يعني التساؤ ل عن « المدى الذي تمتد اليه الحقوق الخاصة بالسيد وبالمواطنين ، التساؤ ل عن الحد الذي يمكن لهؤلاء أن يصلوا اليه في تعهدهم مع أنفسهم ، وفي تعهد كل واحد منهم تجاه الجميع ، وتعهد الجميع تجاه كل منهم » (1) .

هـ ـ التمييز بين السيد والحكومة : الحكومة :

الحكومة = إن الامر يتعلق أولاً بالنسبة لروسو بتحديد المعنى الدقيق لهذه الكلمة التي ، كما يقول ، لم « تُفسَّر حتى الآن بشكل جيد » . إن روسو يضع على عاتقه واجب القيام بذلك :

(*) « إن الدولة تترك لنا بالاجمال ، ولنشاطنا الحر ، كل ما ترى بأن من غير الضروري أن تحده من أجل ضمان وتأمين هذا النشاط الحر نفسه » . تلك هي الخلاصة ، المتفائلة لهالبواخ (M. Halbwachs) .

(1) أنظر ـ ص : 372-375 .

والفصل من « العقد » ، المعنون : في الحكومة بصفة عامة معقد وبارع بمضمونه وتعابيره ، بحيث أن المؤلف يشعر بحاجة لأن ينبه القارىء بأنَّ عليه أنْ يكون يقظاً ، ويقظاً بشكل خاص (ولقاء هذا سيكون لديه ، هو ، « فن أن يكون واضحاً » ! ، كما يقول لنا) .

التعريفات والتأسيس

إن تنفيذ القانون ، وهو العمل العام ذو الموضوع العام ، والتعبير عن الارادة العامة للسيد (أي للشعب كجسم) ، لا يمكن أن يتم إلاَّ من خلال أعمال خاصة تستهدف مواضيع خاصة . وهذه الاعمال لا يمكن أن تصدر إلاَّ عن الارادة الخاصة لجسم خاص ومحدود العدد يعطيه روسو هذا التعريف : « جسم متوسط قائم بين الرعايا والسيد من أجل اتصالهما المتبادل ، ومكلف بتنفيذ القوانين » (*) . تلك هي الحكومة ، كما يفهمها روسو ، أو كما يريد أن يفهمها (على الاقل في أغلب الاحيان) وهو يعطي لهذا الاسم معنى ضيق . في حين أنه قبل كتاب العقد كان يُعطى له معنى واسع وإجمالي ، وهو : مجموع المؤسسات السياسية (وهو معنى ما زال من جهة أخرى ، صالحاً منذ ذلك الحين ، بالرغم من الطريقة التي لا تُمحى ، والتي طبع بها روسو التعبير) (1) .

إن هذا الجسم المتوسط ليس ولا يمكن أن يكون إلاَّ أداة الارادة العامة وذراعها ، وقوة في خدمتها ، تعمل وبكل طاعة لحسابها . وهذا الجسم يجب أن يكون دائماً مستعداً لأن يضحي بارادته الخاصة في سبيل هذه الارادة العامة . وهذا يعني أنَّ هذا الجسم لم يوجد قط من تلقاء نفسه : وأن حياته هي حياة « مستعارة » « وتابعة » ، وأن قوته ليست إلاَّ القوة العامة مركزة فيه ، كما هي مركزة في وكيله الخاص ، المكلف بأن يضعها موضع التطبيق ، وفق توجيهات الارادة العامة ـ وكيل يُستخدم لتحقيق الاتصال بين الدولة والسيد ، ويقوم ، « إذا صح القول ، في داخل الشخص العام ، بما يقوم به في داخل الانسان إتحاد الروح والجسد » . إن هذه الحكومة ، هي تابعة ، وليس لها صفة لكي تريد أو تتصرف بطريقة مستقلة .

إن مثل هذا الوضع يجعلنا نفهم بأن تأسيسها ، لا يتم ، كما يحرص روسو على التوضيح ، بموجب عقد . إن روسو يستبعد بحزم ، كما فعل هوبس (ولكن لأسباب معاكسة)فرضية أنَّ ميثاق « خضوع » كان قد تلا منطقياً الميثاق الاجتماعي . إن الحكام ليسوا إلاَّ « ضباط » الشعب أو خدامه أو مندوبيه ، وليسوا أبداً سادته : إن الشعب يعينهم ليمارسوا باسمه سلطة ما يُسندها اليهم كوديعة ، وتكون قابلة لأن يحد منها ويعدلها ويستعيدها عندما يحلو له . إن المسألة بالنسبة للحكام ليست في أن يتعاقدوا « وإنما في أن يطيعوا » . إنهم لا يقومون ، في تحملهم لأعباء الوظائف التي تفرضها عليهم الدولة ، بشيء أكثر من الوفاء بواجباتهم كمواطنين ، وليس لهم بأي شكل الحق بالمجادلة في الشروط .

ولكن ما هي إذن مؤسسة الحكومة هذه التي ليست عقداً ؟ إنها عبارة عن عمل معقد جداً ،

(*) وأيضاً : « بالحفاظ على الحرية سواءً منها المدنية أم السياسية » وهذا ما سنشير له باهتمام بالغ .

(1) إن الكتاب الثالث من العقد الذي يعالج موضوع الحكومة هو أطول فصل في المؤلف .

مؤلَّف من عملين آخرين : الاول عبارة عن قانون يقيم جسم حكومة بهذا الشكل أو ذاك ، والثاني عبارة عن عمل خاص يقوم الشعب بواسطته بتسمية الرؤساء الذين سيكلفون بأعباء الحكومة القائمة . ولكن كيف يمكن أن يكون هناك عمل خاص ، أي عمل حكومة ، قبل أن توجد الحكومة نفسها ؟ وكيف يمكن للشعب « الذي ليس إلاّ سيداً أو رعية » أن يتصرف كحاكم ؟. إن روسو ينسحب كبهلوان حقوقي من الصعوبة المزدوجة ، ولكن ليس بدون أن يجعل القاريء يُعجب « بإحدى هذه الخواص المدهشة للجسم السياسي ، والتي يوفق بواسطتها بين عمليات متناقضة ظاهرياً ! » . (1) .

إن مثل هذا الوضع المتمثل بخضوع وتبعية الحكومة يبرر التعريف الثاني الذي يعطيه روسو لها ، بنظره لها ليس كجسم ، وإنما كعضو مكلف بوظيفة ، هي وظيفة « الممارسة الشرعية للقوة التنفيذية » تحت سلطة السيد ومراقبته .

العيب الاساسي :

إلاّ أنّ مؤلِّف « العقد » كان ثاقباً جداً في وقوفه عند هذا الحد . فكيف يمكنه أن يتلافى واقع أنّ هذه الحكومة ، التي هي تابعة ، تشكل كلاًّ في ذاته ، أنا خاصة ، وأن لها بهذه الصفة قوة خاصة تتجه لحفظها الخاص ، وإرادة خاصة أو إرادة جسم مُوجَّهة أيضاً ، وتكوين خاص ينبغي الابقاء عليه وترسيخه ، وحساسية مشتركة لأعضائها ؟. وكيف يمكنه أن لا يرى ، من جهة ثانية . أن هذه الحكومة ، من أجل أن تستجيب للغاية من تأسيسها : وهي أن تكون وسيطاً بين الرعايا والسيد ، يجب بالضرورة أن تمتلك مثل هذا الطابع « لكل » عضوي ومعقد ؟.

لكن التوفيق بين هذا الطابع والطبيعة التابعة يطرح معضلة صعبة وشائكة : هي معضلة ترتيب الكل التابع ، أي الحكومة ، في الكل الذي هو الدولة ، بحيث « لا تشوه قط التكوين العام ، بترسيخها لتكوينها الخاص ، وتميز دائماً قوتها الخاصة المهيأة لحفظها الخاص عن القوة العامة المهيأة لحفظ الدولة » . ـ وبكلمة واحدة ، أن تبقى هذه الحكومة مستعدة دائماً للتضحية الذاتية الموحى بها سابقاً .

إلاّ أن روسو كانت تتسلط عليه الأخطار الكبيرة التي من شأن ترتيب مشوب بالعيب ، في هذا المجال ، أن يجرها على الجسم السياسي . فهو يعرف جيداً أن كل مجتمع جزئي ينزع لتنمية قوته الخاصة على حساب « المجتمع الكبير » ، وذلك مع حظوظ طيبة بالنجاح ـ وأن الحكومة تقوم بجهد متواصل ضد السيادة ، مثلما تعمل الارادة الخاصة باستمرار ضد الارادة العامة (*) ، « وأن في هذا يكمن العيب الملازم والمحتوم الذي يتجه ، منذ ولادة الجسم السياسي بلا كلل ، لتدميره ، مثلما تدمر الشيخوخة والموت جسم الانسان » . لنستشهد في هذا الصدد بالعناوين الموحية بالمعاني

---

(1) أنظر حواشي ر . دوراتيه في الاعمال الكاملة ـ Pléiade ـ المجلد الثالث ص : 1489, 1490 .

(*) أنظر كتاب : ب . دو جوفنيل (B. de Jouvenel) « في السلطة » (Du pouvoir) : « لقد رأى روسو جيداً أن رجال السلطة يشكلون جسماً ، وأن هذا الجسم تسكنه إرادة جسم ، وأنه يتطلع لامتلاك السيادة » (المرجع السابق ص : 52) . . . أن روسو « يأتي بديناميكية سياسية » .

للعديد من فصول « العقد » : « في تعسف الحكومة وانحدارها للفساد » ـ « في موت الجسم السياسي » ـ « كيف تبقى السلطة السيدة » (وهو عنوان يغطي ثلاثة فصول ، تنتهي لخلاصة تقول : إن هذه السلطة « تتلاشى في النهاية » ، وأن أغلبية المدن تسقط وتهلك قبل الأوان » .) وأخيراً :« وسيلة تدارك إغتصابات الحكومة »(1) .

إلاّ أن هذا الوسواس وهذا التشاؤم الاساسي اللذين يحكمان بالموت ، في نهاية المنحدر الطبيعي والمحتوم ، على الاجسام السياسية « الافضل تكويناً » (إذا كانت اسبارطة وروما قد هلكتا ، فأي دولة يمكنها أن تأمل بالبقاء دائماً ؟) يبدوان عاجزين عن التثبيط كلياً من عزيمة كاتب لا يعرف قط صفة أجل من صفة مواطن . والدليل على ذلك الحركة التعويضية التي يحرص على القيام بها كمستشار . والدليل على ذلك أيضاً الاجراء ، الغريب ، الذي يوافق عليه ويوصي به حتى من أجل مواجهة الاخطار المميتة ، والذي يستوحيه من روما ـ ومكيافللي ـ .

بهذا المؤلف حول فن تكوين الدولة ، يرى روسو أن من الممكن الابقاء على السلطة السيدة وإطالة عمرها للحد الاقصى . إن التكوين الجيد يجب أن يعرف كيف يلجأ لمختلف الوسائل الملموسة من أجل صيانة التوازن الصعب بين السيد والحكومة . نعم ، إن الدولة المكوّنة على أفضل وجه ستنتهي ، ولكن « في وقت متأخر عن أي دولة أخرى ، وذلك إنْ لم يُؤَدِّ أي حادث طارىء لضياعها قبل الاوان » . إن التكوين الجيد سيعرف كيف يحصر الحكومة في مهمة التنفيذ الدقيق للقوانين ، بحيث تنفذ دائماً القانون ، ولا شيء مطلقاً غيره . إن القوة التشريعية هي قلب الدولة : إنها تصنع قوة السيد ؛ وباعتبار أن القوانين ليست إلاّ أعمالاً « شرعية » للارادة العامة ، فإنه سيكون من المهم ، لكي يقوم السيد بالتصرف ، ويُعَرَّفَ بسلطته السامية ويُذكَر بها ، أن يكون الشعب متجمعاً . وهذا هو مفتاح كل شيء ! لتجميع شعب ضخم ، أيُّ وهم هذا ، سيقال ؟ . (لكن روسو يرد)قبل ألفي عام لم يكن هذا الامر يعتبر وهماً : أنظروا لشعب روما . إننا نبقى إذن ضمن نطاق الممكن حين ندعو لجمعيات الشعب . أما بالنسبة لتكرارها « فيمكن القول ، عموماً ، بأنه كلما كان للحكومة قوة أكثر ، كلما كان على السيد أن يُظهر نفسه كثيراً » .

إنَّ كل سلطة الحكومة تتوقف عند اللحظة التي يجتمع فيها الشعب بشكل شرعي : فالسلطة التنفيذية تُعلق ، وصوت السيد وحده يمكن أن يجعل نفسه مسموعاً . أنه « صوت الله على الارض » . إن هذه الجمعيات ، التي ليس لها من موضوع آخر غير الحفاظ على الميثاق الاجتماعي ، هي ، في آن واحد ، مكبح الحكومة وكنف السيادة . ولهذا فإنها كانت ، في كل الازمنة ، مصدر رعب للقادة : « ولهذا فإنهم لا يدخرون مطلقاً وسعاً في بذل الاهتمامات والاعتراضات والصعوبات والوعود من أجل تكريه المواطنين بها ؛ وعندما يكون هؤلاء بخلاء ، وجبناء ،

---

(1) أنظر مقالة جـ . جـ . شوفاليه في دراسات . . . ديجون 1962 باريس ـ Belles-Lettres- 1964 ـ ص : 309-308-303-301 .

وخوّافين ، ومحبين للراحة أكثر من حبهم للحرية ، فإنهم لا يصمدون طويلاً أمام الجهود المخيفة للحكومة » . (1) .

لكن ها هو الشيء الغريب ؟ . ها هي التوصية غير المنتظرة للوهلة الاولى ، والتي نقرؤها في الفصل السادس من الكتاب الرابع والاخير من العقد ، تحت عنوان « في الدكتاتورية » (De La dictature) .

يجب أن لا نرغب بترسيخ المؤسسات السياسية لحد أن نسحب منها القدرة على تعليق أعمالها » . لقد تركت إسبارطة نفسها (اسبارطة ، دائماً هي !) قوانينها تنام . إن صلابة هذه القوانين ، التي كانت تمنعها من الخضوع للاحداث ، يمكن في بعض الحالات أن تجعلها « مُضرة » وتسبب بذلك فقدان الدولة في أزمتها . إن الظروف ترفض أحياناً المسافة الزمنية التي يتطلبها بطء الاشكال . إن من الخير التفكير بأن من غير الممكن « التنبوء بكل شيء » ، وعدم استبعاد السماح بمعالجة الامن العام بعمل « خاص » تُسْنَدُ مهمته للاكثر جدارة : وهكذا كان لدى روما (دائماً هي أيضاً) الدكتاتورية . لقد عُيِّنَ فيها رئيس سامٍ من أجل إسكات كل القوانين وتعليق السلطة السيدة ، أي التشريعية ، لمدة من الزمن .

لكن أكبر الاخطار فقط ، وسلامة الوطن فقط يمكنها أن تبرر (ولمدة محدودة بشكل صارم) مثل هذا التشويه للنظام العام : لقد كان يجب أن تكون هناك « حالات نادرة وجلية » .

ولكن كيف يمكن التوفيق ، بلا مفارقة ، بين مثل هذا الاجراء واحترام الارادة العامة ؟ يجيب روسو بأن هذه الارادة لا تكون حينذاك موضع أي شك : « من البديهي أن النية الاولى للشعب هي أن لا تهلك الدولة . بهذه الطريقة لا يؤدي تعليق السلطة التشريعية لالغائها قط . فالحاكم الذي يجعلها تسكت لا يمكنه أن يجعلها تتكلم . إنه يسيطر عليها دون أن يستطيع تمثيلها : إنه يستطيع فعل كل شيء باستثناء القوانين » . (2) .

إنها دعوة جديدة (لنفكر بالمشرِّع !) تُوَجَّه لفرد استثنائي من أجل القيام بمهمة إستثنائية !

و ـ أشكال الحكم : الحكم الافضل :

هذا التمييز الجذري بين السيد والحكومة ، وكذلك الاهتمام الكبير لدى روسو في تحقيق التوازن بين القوة الخاصة بكل منهما ، كانا يفرضان عليه معالجة السؤال التقليدي المزدوج الخاص بأشكال الحكم ، وبالحكم الأفضل ، وذلك من منظور مختلف كلياً عن سابقيه العديدين والبارزين .

تمهيدات

يمهد روسو لهذه الدراسة المهمة جداً بتأملات غزيرة وبارعة ، تساعدها كمية كبيرة من

---

(1) المقالة السابقة ص : 309 .

(2) أنظر ـ الكتاب الرابع ـ الفصل ـ السادس ـ ص : 455-458 .

التحليلات الماهرة ، المقرونة عند الحاجة بعرض حسابي صعب نوعاً ما بالنسبة للقاريء الجاهل .

وتتعلق هذه التأملات خصوصاً بعدد الشعب و (تحت عنوان « في المبدأ الذي يكَوِّنُ مختلف أشكال الحكم) عدد الحكّام » .

فيما يتعلق بعدد الشعب ينتهي روسو لسلسلة من النتائج الواضحة والناجمة عن أكثر أساليب التعبير تكلفاً ، وأحياناً عن أكثرها تشويشاً . فهو يقول أنه كلما كان هذا العدد أكبر ، وازداد أكثر ، كلما كبرت الدولة أكثر ، ونقصت الحرية أكثر (*) ووجب أيضاً على الحكومة « لكي تكون صالحة » ، أن تكون نسبياً أكثر قوة ، وقدرة على احتواء الشعب : لأنَّ الارادات الخاصة ، في هذه الحالة ، ترتبط أقل بالارادة العامة أو بعبارة أخرى ، « لان الاخلاق ترتبط أقل بالقوانين » . ولكن ، وبشكل ملازم لذلك ، كلما وجب على السيد أن يكون لديه ، بدوره ، القوة لاحتواء الحكومة : باعتبار أن الحكومة ستكون أكثر ميلاً ، ضمن الاطار المكبَّر ، لاساءة استعمال سلطتها ، وأنه سيكون لديها الوسائل أكثر للقيام بذلك .

وفيما يتعلق بعدد الحكام (أي « الامير » ، إذا تكلمنا بصورة جماعية) يعلن روسو « كمبدأ أساسي » بأنه سيقوم بالانكباب على توضيح ، أنه « كلما كان هذا العدد كبيراً ، كلما كانت الحكومة ضعيفة » إنها ستكون ضعيفة إزاء الرعايا، أي مجموع الرعايا أو « الشعب » بالمعنى السلبي (**) . ضعيفة ، لأنها مجبرة ، من أجل أن تحافظ على نفسها ، على أن تحرف قسماً كبيراً جداً من القوة العامة ، وأن تستعملها كثيراً من أجل التأثير على أعضائها ، بحيث لا يبقى لها إلاَّ جزء قليل جداً لاستعماله من أجل التأثير على كل الشعب ، أي من أجل المحافظة على الدولة .

أما إذا كان الحكام قليلو العدد ، فإن العكس هو الذي سيحصل بالضبط .

إنطلاقاً من هذا يمكن تصور حدين متطرفين . فإما أن يكون كل المواطنين حكاماً (وحينئذ تتطابق الحكومة مع السلطة التشريعية ، أي مع السيد) ، وإما ، بالعكس ، أن تكون كل الحكومة بين يدي رجل واحد . إن السُّلَّمَ ، بين هذين الحدين ، متنوع .

إلاَّ أن روسو لا يكتفي بهذا ، فهو يعرض ويحلل تمييزين جديدين : التمييز بين ثلاث إرادات في شخص الحاكم ، والتمييز بين القوة النسبية للحكومة واستقامتها .

الارادات الثلاث : وهي الارادة الذاتية ، الخاصة ، الفردية للحاكم التي يجب أن تكون (في نظام تشريع كامل) معدومة ؛ والارادة الجسدية التي ترتبط فقط بميزة الجسد ويجب أن تكون « خاضعة جداً » ؛ والارادة العامة أو السيدة التي يجب أن تكون دائماً مسيطرة ، وأن تعبير « القاعدة الوحيدة لكل الارادات الاخرى » . إن النظام « الطبيعي » ، كما يقول روسو ، (ويعرف ذلك

(*) إن أحد الرافد الرعية يكون له تأثير في التشريع عشر مرات أقل في شعب مؤلف من مئة الف رجل منه في شعب مؤلف من عشرة آلاف .

(**) بالمقارنة مع الشعب بالمعنى « الايجابي » أي مجموع المواطنين المشرعين .

جيداً) يُظهِرُ ، بالواقع ، تدرجاً مخالفاً بصورة مباشرة للتدرج الذي يتطلبه النظام « الاجتماعي » .

أما فيما يتعلق بالتمييز بين القوة النسبية والاستقامة ، فقد رأينا أن الحكومة تتراخى ، ويضعف نشاطها عندما يتضاعف عدد أعضائها : هنا يوجد انخفاض في القوة النسبية . لكن إرادتها الجسدية ، بالمقابل ، تقترب بمقدار أكثر من الارادة العامة . وتكون « استقامتها » إذن في الحد الاقصى ، إذا كانت قوتها النسبية في الحد الادنى . وبالعكس ، فاذا اقتصرت الحكومة على عضو واحد ، فإن نشاطها يكون في الحد الاقصى واستقامتها في الحد الادنى ، لأنَّ إرادتها الجسدية ليست إلا إرادة خاصة تقف على طرفي نقيض مع الارادة العامة .

وعليه فان النتيجة التي يعبر عنها روسو بقوة تتلخص بقوله : « وهكذا فاننا نفقد من جانب ما يمكن أن نربحه من الجانب الآخر ، وإن فنَّ المشرِّع يكمن في معرفة تحديد النقطة التي تمتزج فيها قوة وإرادة الحكومة ، اللتان توجد بينهما دائماً علاقة نسبية عكسية ، في العلاقة الاكثر فائدة للدولة . . . . » (1) .

لقد خضع قارىء العقد ، بالفعل ، لاختبار انتباه شاق نوعاً ما . لكن ها هو الآن وقد تسلح من أخمص قدميه الى أعلى رأسه من أجل أن يفهم المؤلِّف جيداً ، عندما سيتناول هذا ثانية ، ويجدد من منظوره الخاص ، التمييز ، المطروق ثانية ، بين أشكال الحكم (الذي يصفه هو : « بتقسيم » الحكومات) .

تقسيم الحكومات :

ملكية ، أرستقراطية ، ديمقراطية ، جمهورية : إن القارىء يجد ثانية الكلمات القديمة المألوفة منذ هيرودوتس وأفلاطون وأرسطو وبوليبيوس ، مروراً ببودان ومونتسكيو . لكنها ، لدى روسو ، تعني فقط الانماط المختلفة لهذا الجسم التابع والخاضع ، الذي يُسميه بالحكومة . وبلغة أكثر دقة (يستعملها روسو كذلك) فإن هذا التقسيم يقوم بين الحكومة الملكية ، والحكومة الارستقراطية ، والحكومة الديمقراطية أو الشعبية . ففي الاولى تمهد هذه الوديعة ، أي الحكم بالمعنى الذي يقول به روسو نفسها مُسندة ، أو « مفوضَّة » لحاكم واحد ، يستمد منه أعضاء الجسم الآخرين سلطتهم (إنه الشكل « الاكثر شيوعاً ») . وفي الثانية تسند هذه الوديعة لعدد قليل ، أي لبعض الافراد . أما في الثالثة فتُسند لكل الشعب أو للقسم الاعظم منه : « بحيث يكون هناك مواطنون حكام أكثر مما يوجد من مواطنين عاديين » (في حين يكون هناك في الارستقراطية مواطنون عاديون أكثر مما يوجد من حُكّـام) .

إن هذه الاشكال الثلاثة للحكم هي شرعية ، بمعنى أن كلاً منها توجهه الارادة العامة ، التي هي القانون ؛ وأن الحكومة في أي منها لا تندمج مع السيد ؛ وإنما هي خادمته لا أكثر . في هذا الصدد تقول جملتان صغيرتان من العقد كل شيء : « حينئذ تكون الملكية بحد ذاتها جمهورية » ، لأن كل حكومة شرعية هي حكومة جمهورية » . إن علينا أن لا نعتقد بأننا نوجد هنا أمام تناقض جديد لدى الجمهوري جان جاك ، مواطن جنيف . فلنقرأ ، بالاحرى ، بانتباه ، العرض الذي

---

(1) أنظر ـ الكتاب الثالث ـ الفصل الثاني ـ ص : 400 .

سيخصصه بالتالي لكل من هذه الاشكال « الشرعية »[1] .

ولكن لننتظر منه مفاجأة رصينة منذ الاسطر الاولى التي تعرض الديمقراطية . إن هذا الحكم يتّهم بعدم الكفاية . وإذا ما أخِذَ التعبير « بمفهومه الدقيق » ، فإن مثل هذا النظام الديمقراطي الحقيقي ، لم يوجد ولن يوجد مطلقاً . أما في الاسطر الاخيرة فتتعلم بأنه « لو كان هناك شعب من الآلهة ، لكان حَكَمَ نفسه ديمقراطياً » ، لأنّ « حكومة ، بمثل هذا الكمال لا تناسب البشر » . ماذا يعني إذن ، كل هذا ؟

ما يلي : أن الديمقراطية تعني ، في هذا المكان من المؤَلَّف ، شكل الحكم الذي يتولى فيه الشعب كجسم ليس فقط التصويت على القوانين ، وإنما يقرر أيضاً التدابير الخاصة المطلوبة من أجل تنفيذها . إن السلطة التنفيذية تُلحق هنا بالسلطة التشريعية . وهذا يعني اندماج السلطات ، إي النظام المباشر المتكامل الذي يقوم فيه العدد الاكبر بكل شيء : بالاعمال الخاصة وبالاعمال العامة . إلاّ أن هذا الامر سيء (يقرر روسو بدون غموض) « لأن الامور التي يجب أن تكون متميزة ليست كذلك » . ولأن السيد والحكومة (« الامير ») باعتبارهما نفس الشخص العام « لا يُشكّلان ، إذا صح القول ، إلاّ حكومة بدون حكومة » . إن قيام جسم الشعب إذن بتحويل انتباهه عن المناظر العامة من أجل أن يوليها للموضوعات الخاصة ، هو أمر غير جيد : فعن النظرات الخاصة ينجم بلا ريب فساد السلطة التشريعية .

وحتى لو لم نعتبر « أن حكم العدد الكبير هو أمر مضاد للنظام الطبيعي . . . فإن من غير الممكن تصور بقاء الشعب متجمعاً بلا انقطاع من أجل التفرغ للشؤون العامة » . إن مثل هذا الحكم يفترض توفر الكثير من العناصر التي من الصعب جمعها : كصغر مساحة الدولة لأقصى حد ؛ والبساطة الكبيرة في الاخلاق، والكثير من اليقظة والشجاعة لدى كل مواطن ! وزيادة على ذلك ، أن لا يكون الحكم موضوعاً لحروب أهلية وصراعات داخلية (*) .

إن من الواجب أن نعود لهذه المجابهة الكبرى بين روسو والديمقراطية . ولكن لننظر الآن للارستقراطية ثم للملكية .

الارستقراطية = هي الحكم المُسْنَدُ لعدد قليل . إنها إمّا أن تكون وراثية ، وهذا هو الاسوأ من بين كل أنظمة الحكم ، أو ان تكون إنتخابية ، وهذا هو الحكم الافضل : لأنه يختار أعضاءه ويقود الشؤون بنظام وسرعة . أي نظام هو طبيعي أكثر من أن « يحكم الاكثر حكمة الجمهور » (وذلك لفائدته ، وهذا أمر مؤكد ، وليس لفائدتهم) ؟ ومع ذلك فإننا لن نستطيع .

---

(1) الاعمال الكاملة ! المجلد الثالث ـ ص : 404-413 .

(*) في رسالة مؤرخة في 31/1/1767 ، وموجهة الى ايفرنوا(Ivernois) ، كتب روسو : « لقد كان بإمكانك ان ترى . . أنني لم أوافق أبداً في العقد الاجتماعي على الحكم الديمقراطي » . الأمر الذي يثبت أن الصيغ السابقة ، القاطعة في بادىء الامر ، ليست إلاّ مجرد نزوات(1) .

(2) أنظر ـ ب . باستيد « روسو ونظرية اشكال الحكم » ـ في « دراسات » . . . ديجون ـ 1962 ـ ص : 320 .

إخفاء أن المصلحة الجسلية يمكن أن تكون فيه بارزة جداً على حساب الارادة العامة .

الملكية : إن أي حكم ليس له قوة أكثر ، لان كل نوابض آلة الحكم توجد في نفس اليد ، ولان كل شيء يسير لنفس الهدف . فليس هناك قط حركات متعارضة تدمر بعضها بعضاً . إنه المكان الوحيد الذي يمكن فيه لأقل جهد أن ينتج أكبر عمل . ويتلو ذلك صورة ، يذكر جمالها بيوسيه وهو يتضرع للملك المطلق إنها صورة : « أرخميلس وهو يجلس بهدوء على الشاطيء ويجر بدون عناء فوق الموج سفينة كبيرة ، ويمثل بذلك ملكاً ذكياً يحكم من مكتبه أقاليمه الواسعة ، ويجعل كل شيء يتحرك في الوقت الذي يبدو فيه جامداً » . هل سيكشف لنا العقد ، بمفاجأة مسرحية جديدة ، عن روسو ملكي ؟

لا . لان مثل هذا القدر من القوة (يتابع المؤلف) سيُدفع ثمنه تسلطاً « للارادة الخاصة ، يكون فاحشاً كلياً » . وإذا كان صحيحاً جداً أن كل شيء يسير لنفس الهدف ، « فإن هذا الهدف ليس قط هدف السعادة العامة » . إنه حكم قاس يهدد ، بدون تحذير من المؤلف ، لنقد لاذع حقيقي ضد الملكية ، يحل فجأة محل العرض الذي كان حتى هذا الحين رصيناً ، وذا مظهر علمي حول الاشكال الثلاثة للحكم . لقد تأمل روسو منذ قليل بالديمقراطية الشرعية والارستقراطية الشرعية . وقام سابقاً حتى بتعريف الملكية الشرعية بأنها الابنة الشرعية للميثاق الاجتماعي ، لأن السيد فيها هو الشعب كجسم ، ولأن الملك يبدو فيها فقط المؤتمن الوحيد على القوة التنفيذية . (لقد قرأنا سابقاً الصيغة المدهشة : « حينئذ تكون الملكية بحد ذاتها جمهورية ») . وها هو مؤلف العقد يغير بعطارياته ليهاجم الآن الملكية اللاشرعية ، باعتبارها شكلاً للحكم لم يعد له إلا أساس واقعي ، بمعنى أنه يوجد لكنه لا يؤَسّس وجوده على أي ميثاق إجتماعي . انه الشكل الذي دعا اليه أنصار الحكم المطلق ، الذين يُسميهم روسو «بالسياسيين الملكيين » والذين يحرص تماماً على دحض حججهم بانفعال كبير على غرار جون لوك : ولا سيما حجتهم (أو المُسَلَّمة الملكية ») القائلة بوجود تطابق مزعوم بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة للملك :

« إنّ أفضل الملوك يريدون ان يتمكنوا من أن يكونوا شريرين إن كان يحلو لهم باستمرار ان يكونوا السادة . إن واعظاً سياسياً سيقول عبثاً لهم أنه بما أن قوة الشعب هي قوتهم ، فإن مصلحتهم الكبرى هي في أن يكون الشعب مزدهراً ، وكثير العدد ، ومخيفاً . إلاّ أنهم يعلمون جيداً ، أن هذا الامر غير صحيح . إنّ مصلحتهم الشخصية تكمن أولاً في أن يكون الشعب ضعيفاً ، بائساً ، وأن لا يكون باستطاعته مطلقاً مقاومتهم »[1] .

إننا لم ننسَ السفسطة التي شَهَّرَ بها المؤلف أعلاه ، والتي تكمن في الافتراض النائم بأن الامير هو ما يجب أن يكون ، مع احتمال أن تُنسب إليه بحرية كل الفضائل التي « قد يكون بحاجة لها » .

(1) انظر ـ الكتاب الثالث ـ ص : 409 .

ويضيف روسو بأن « كل شيء يساهم في تجريد الانسان الذي رُبّيَ ليأمر الاخرين ، من العدل والعقل » .

الحكم الافضل :

ولكن أين نجد ، ضمن هذه الظروف ، الحكم الافضل ؟ لقد قرأنا مديحاً للارستقراطية الانتخابية . هل هذه هي الكلمة الاخيرة لروسو ؟ أم أنه سيفضل إحدى الاشكال المختلطة التي أشار اليها ، والتي تنجم عن مزج الاشكال التقليدية الثلاثة ؟ الحقيقة هي أنه ليس هناك كلمة أخيرة في هذا الموضوع . « لقد حصل الكثير من الجدال في كل الازمنة حول أفضل أشكال الحكم . وذلك دون اعتبار أن كل شكل كان هو الافضل في بعض الحالات ، والاسوأ في حالات أخرى » . إن البحث عن الشكل الافضل « بشكل مطلق » يعني طرح سؤ ال غير قابل للحل ، وغير محدد ، أو ، إذا أردنا ، أن عدد حلوله الجيدة هو بمثل عدد التركيبات الممكنة ، والتي توجد في الاوضاع المطلقة والنسبية للشعوب . إن كل شكل للحكم هو غير صالح لكل البلاد . إن مساحة البلاد تتدخل : وعدد الحكام (أو الحكام السامين) يجب أن يكون متناسباً تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين . ويتبع هذا « بصفة عامة » أن الحكم الديمقراطي يناسب الدول الصغيرة ، والارستقراطي الدول المتوسطة ، والملكي الدول الكبيرة . لكن كم توجد من استثناءات لهذا الامر وحسب الظروف ! إن المناخ - الذي يرى روسو أن مونتسكيو كان قد أخذه جيداً بالإعتبار - يلعب دوراً كبيراً : « إن الحرية باعتبارها ليست ثمرة لكل المناخات ، ليست في متناول كل الشعوب » . ومع ذلك فإنَّ هناك مؤ شراً للحكم الجيد ، يكمن في تزايد عدد المواطنين : فحيث يسكن شعب ويتزايد أكثر فأكثر بدون وسائل اجنبية ، ولا تجنيس للاجانب ، ولا جاليات أجنبية ، يكون هناك حكم جيد ، يكون هناك الحكم الافضل . وحيث « ينقص الشعب ويذبل » يكون الأسوأ .

هنا أيضاً يبدو روسو النسبي ، تلميذ مونتسكيو ، متضامناً ، بدرجة مقبولة ، مع المُنَظِّرُ الدقيق لمبادىء الحق السياسي . لكنه دائماً روسو[1] .

إنه دائماً - ولا شيء أكثر أهمية من العودة لهذه النقطة من أجل ختم هذه التفصيلات - روسو دولة الشعب ، أي دولة الديمقراطية . إن كل شيء يكمن في التفاهم جيداً حول هذا التعبير ، وفي أن لا نُنَصِّب كعدو للديمقراطية ، نظراً لعدم الدخول في منطق ومصطلحات العقد (التي تبدو أحياناً متخلفة ، من جهة أخرى) ، المفكر السياسي الذي من الصحيح أنه « لم يوافق مطلقاً » على الحكم الديمقراطي ، لكنه لم يقبل مطلقاً أيضاً بشرعية سيد آخر غير السيد الديمقراطي .

لهذا كان بإمكانه ان يأخذ على مونتسكيو الذي يصفه (بصدق) بالعبقرية الجميلة ، بأنه لم يقم بإجراء التمييزات الضرورية ، وبأنه لم يعرف كيف يرى - مثله ! - أن السلطة السيدة هي « نفسها في كل مكان » . إنها ، في كل مكان ، الجماعة ، إنها الشعب . إن خصماً حاداً ، مثل ب . بيرتيه (P. Berthier) (اليسوعي) ، في ذلك العصر ، لم ينخدع قط في هذا الصدد . إنه يرى جيداً

(1) حول انظمة الحكم المختلطة - انظر حاشية ر . دوراتيه ص : 1483 .

أن العقد يعرض نظرية الديمقراطية ، وأنَّ في هذا يكمن « العيب الاساسي » للمؤلَّف . فالمؤلَّف لم يخشَ من أن :

« يضع السِّيادة في الجسم السياسي ، بحيث أنه عندما يكون الحكم ملكياً ، فإن الجماعة لا تكف أيضاً عن أن تكون هي السيد ، باعتبار أن الملك لا يكون حينئذ ولا يمكن أن يكون إلاَّ حاكماً ومنفذاً لارادات الشعب : إن هذا يعني في الاساس عدم الاعتراف بالملكية وبالارستقراطية ، وإنما فقط بالديمقراطية : وفي هذا يناقض هذا المؤلَّف كل المفاهيم التي تعطينا إياها الكتب المقدسة ، ومؤلفات الفلسفة حول قوة الملوك في الملكية ، وقوة كبار الامة في الارستقراطية » (*) .

ز ـ الدين المدني :

« أريد أن يكون هناك في كل دولة قانون أخلاقي أو نوع من إعلان إيمان مدني . . . » (من روسو الى ڤولتير ، في 18 آب 1756) .

هل كان روسو يقول كل شيء ؟. هل كانت السيادة محمية بشكل كافٍ من اغتصابات الحكومة وخبث الاحداث ؟ هل كان لدولة الشعب حظوظ كافية ، ليس في أن تكون أبدية ، وإنما في أن تدوم مدة معقولة ؟. هل كانت « الروح الاجتماعية » ، التي هي ثمرة العقد واسمنت الاتحاد السياسي ، مضمونة ومُدَعَّمة بما فيه الكفاية ، بالعديد من الاحتياطات ؟

إن دعامة إضافية ما زالت تنقصها أيضاً : هي دعامة الدين . ولكن تحت أي شكل ؟

لقد أضاف روسو لمؤلَّفه في اللحظة الاخيرة فصلاً بعنوان : « في الدين المدني » ، لم يكن متوقعاً في المخطط الاولي . وقد كتب مسودته ـ وهذه نقطة تفصيلية رمزية ـ على ظهر الاوراق التي كان قد حرر عليها فصله حول المشرِّع [1] .

لقد كان من الممكن أن تندهش لأن نفساً دينية ، وفي نفس الوقت مدنية ، مثل نفسه ، لم تشعر حتى ذلك الحين (إلاَّ بشكل عرضي ، وبالضبط في صدد الحديث عن المشرع المُلهَم) بالحاجة للاستعانة برابطة هي في آن واحد أخلاقية واجتماعية قوية جداً وقادرة على الربط بين ما هو داخلي وما هو خارجي الى أقصى حد . ألم يكن دين المواطن القديم يدعم ويقوي ، بشكل خاص المدينة ـ

(*) ملاحظات حول « العقد الاجتماعي » ذكرها ر . ديراثيه الذي يشير الى « أن سيادة الشعب تكفي ، بالحقيقة وبرأي روسو ، لتمييز الديمقراطية ، مهما كان ، من جهة أخرى ، الجسم أو الحاكم المكلف بادارة الدولة » . ويستشهد ر . دوراتيه بنص « الرسالة الى دالمبير » ، السابقة للعقد . . ، والتي جاء فيها « أن الرعايا والسيد ، في الديمقراطية ، لا يشكلون إلاَّ نفس الناس منظور اليهم من زوايا مختلفة » . كذلك فإن ب . برتيه يضيف « هذه الملاحظة البليغة » (حسب دوراتيه) : « وبكلمة واحدة ، فإني أعتقد بأنه سيكون من المستحيل ذكر اسم أي قانوني عام رفض ، قبل مؤلَّف العقد الاجتماعي ، إعطاء السيادة للملوك » أنظر ـ هـ . غوييه (H. Gouhier) « التأملات الميتافيزيقية لجان جاك روسو ـ (Les méditations métaphysiques de J. J. Rousseau) باريس ـ VRIN -1970 .

(1) أنظر . حاشية ر . دوراتيه ـ المجلد الثالث ـ ص : 1477 .

الدولة : إن هذه المدينة ـ الدولة التي كان لها دينها الخاص وحكومتها الخاصة ، لم تكن تميز قط آلهتها عن قوانينها » . لقد كان الدين الأهلي وحب القوانين مجتمعين فيها ؛ ولهذا كان انتهاك القوانين يعني « أن يكون المرء كافراً » ، كما أن الموت في سبيل البلاد يعني « الذهاب للاستشهاد » . ألم يكن لدى روسو حنين لمثل هذه الوحدة ، ولمثل هذه الكتلة التي ليس فيها انفصام ، والمتحققة بفضل الاندماج بين قيصر والله ـ أو الآلهة ؟ .

لكن روسو يأخذ على الدين الوثني كونه تأسّسَ على الكذب والغلط ، وكونه خاطىء وبنفس الوقت حصري وغير متسامح ؛ وإنه يحمل كل شعب على ذبح كل من يرفض آلهته . إلاّ أن الوثنية لم تعد ممكنة بعد أن ميزت الثورة المسيحية جذرياً بين قيصر والله : لقد أصبح من الواجب فصل دين الانسان عن دين المواطن أو الدين المدني . لقد كان الامر يتعلق بايجاد صيغة تمتلك كل مزايا الدين القديم ، بدون الاساءة للحرية الداخلية للانسان وللحقيقة ، وبدون فرض مضمون عقائدي (دوغمائي) ، بكل معنى الكلمة ، يولد منه عدم التسامح . لأنه « لم يحدثْ مطلقاً أن أسِّسَت دولة لم يُستخدمْ الدين كقاعدة لها » . وإذا كان صحيحاً أن الحق المعطى للسيد على الرعايا بموجب الميثاق الاجتماعي ، لا يتجاوز قط ، كما نعرف ، « حدود المنفعة العامة » (وعليه فأنه ليس على الرعايا أن يقدموا له كشفاً بارائهم إلاّ بمقدار ما تهم هذه الاراء الجماعة) فإن من المهم جداً بالنسبة للدولة :

« أن يكون لكل مواطن دين يجعله يحب واجباته . لكن عقائد هذه الدين لا تهم الدولة ولا أعضاءها إلاّ بمقدار ما ترتبط به هذه العقائد بالاخلاق وبالواجبات ، التي على من يعتنقه أن يفي بها تجاه الغير . إن كل فرد يستطيع أن يكون لديه ، علاوة على ذلك ، الاراء التي تحلو له ، دون أن يكون من شأن السيد أن يتعرف عليها . . . لانه ليس له قط أي اختصاص في العالم الآخر . إن هناك إذن إعلان إيمان مدني ، بصفة بحتة ، يعود للسيد أن يحدد مواده ، ليس بدقة كالعقائد الدينية وإنما كمشاعر إجتماعية ، بدونها من المستحيل أن يكون المرء مواطناً صالحاً ورعية مخلصاً »[1] .

وقبل استجواب روسو حول مضمون هذا الدين المدني ، وحول هذه العقائد (التي ليست منه) ، من المناسب أن نعود لدين الانسان الذي فصله عنه بتصميم .

إن دين الانسان هو المسيحية : ليس مسيحية « اليوم » ، وإنما مسيحية الانجيل ، المختلفة كلياً برأي مؤلفنا : والتي هي بدون هياكل ولا مذابح ولا طقوس ؛ إنها دين يقتصر على عبادة « داخلية بحتة » للأله الاسمى ، وعلى واجبات أبدية للاخلاق . إنها بالاجمال « دين التوحيد الحقيقي » ، و« الحق الأهلي الطبيعي » . إن هذا الدين هو الدين المقدس ، السامي ، الحقيقي ، الذي بواسطته يعترف البشر ، أبناء نفس الأله ، « ببعضهم البعض جميعاً كأخوة » !

لكن هذا الدين ليس له أي علاقة خاصة مع الجسم السياسي . إنه لا يضيف للقوانين أي نوع

---

(1) انظر ـ المجلد الثالث ـ ص : 468 .

من أنواع القوة . وبدل أن يربط قلوب المواطنين بالدولة ، يفصلها عنها ، « كما يفصلها عن كل أمور الارض : إني لا أعرف شيئاً اكثر مخالفة للروح الاجتماعية » (وهي تهمة سبق لمكيافللي أن وجهها) . ويضيف روسو قائلاً بالحاح : « إن وطن المسيحي ليس في هذا العالم ، صحيح أنه يقوم بواجبه ، لكنه يقوم به بلا مبالاة عميقة بالنسبة لحسن أو لسوء نجاح إهتماماته » . ويُتابع النقد اللاذع على صعيد النظم السياسية . من الذي يجرؤ على الحديث عن « جمهورية مسيحية » ؟ إن كلاً من هاتين الكلمتين تستبعد الاخرى . عبودية وخضوع ، هذا ما تعرف فقط أن تدعو المسيحية له . إن المسيحيين الحقيقيين « خلقوا ليكونوا عبيداً » .

إن العلاقات بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية كما تصورتها المسيحية ـ وخصوصاً الرومانية والبابوية ـ ومنذ أن أتى يسوع ليقيم على الارض « مملكة روحية » ، تغذي بذورها قرار الاتهام . إن الدولة ستكف عن أن تكون واحدة : وليس هناك ما هو أكثر خطورة من هذا ، بنظر روسو . فمن هنا نشأت الانقسامات الداخلية ، والصراعات الدائمة حول الاختصاص القضائي لدى الشعوب المسيحية ، واستحالة كل « دستور » جيد ، وذلك نظراً لعدم التوصل مطلقاً لمعرفة « لمن تجب الطاعة للسيد أم للكاهن » . وفي هذا الصدد ، يوجه مواطن جنيف مديحاً حاراً للذي لم يكف عن أن يفتنه حتى عندما كان يحاربه ، أي لهوبس ، الفيلسوف الذي شنّع عليه كثيراً (*) : « إنه الوحيد ، من بين كل المؤلفين المسيحيين . . . الذي رأى جيداً الداء والدواء ، وتجرأ على اقتراح جمع رأسي النسر وعلى إعادة كل شيء للوحدة السياسية التي بدونها لن تكوّن مطلقاً دولة أو حكومة بشكل جيد »(1) .

لقد آن الاوان الآن لاستجواب روسو حول مضمون دينه المدني ، الضمانة الاخيرة لهذه الوحدة السياسية التي توسوسه . .

إنه يعلن أن عقائد هذا الدين يجب أن تكون بسيطة ، وقليلة العدد ، ومُعلنة بدقة ، وبدون شروح ولا تعليقات . إنها تتضمن عدة عقائد إيجابية ، مثل : وجود إله قوي ، ذكي محسن ، متبصر ومدبر ، وحياة قادمة ، وسعادة للعادلين ، وعقاب للاشرار ، وقدسية العقد الاجتماعي والقوانين . وعقيدة سلبية (واحدة) هي : اللاتسامح .

اننا سنشير مع هـ . غوييه (H. Gouhier) الى أن المُشرّع في العقد يعد ثانية هنا خلاصات النائب سافويار (Vicaire de Savoyard) في إعلان الايمان المشهورة لاميل ، وأنه ليس من قبيل « الصدفة » أن يقدم النائب شروحاً وتعليقات ، غير موجودة في العقد ، للعقائد الايجابية (باستثناء الاخيرة) ، وأن يثبت حقيقتها « بمساعدة الادراك وحده الذي يقوده الضمير » .

ولكن ـ وهذه هي ، لكي ننهي حديثنا ، النقطة الاكثر حساسية ، والاكثر قابلية للنقاش ،

(*) لكن روسو يحرص على القول بانه شنّع عليه لما في سياسته من افكار صائبة وحقيقية اكثر مما فيها من افكار شنيعة وخاطئة .

(1) حول دين الانسان ـ انظر ص : 464 .

والتي نوقشت كثيراً ـ أي جزاء يمكن أن يخصص لهذه العقائد العلمانية ، الضامنة للنزعة الاجتماعية والمدنية ، وللاخلاص ؟

إن روسو يُسَلِّم بأن السيد لا يستطيع إجبار أي شخص على الايمان بها . لكنه يستطيع أن ينفي من الدولة كل من لا يؤمن بها . . . . إن التنازل هزيل . صحيح أنه إذا نفاه ، فليس ذلك لأنه كافر ، وإنما لأنه « غير اجتماعي ، وغير قادر على أن يحب بصدق القوانين والعدالة ، وعلى أن يضحي عند الحاجة بحياته من أجل واجبه . . » إن العزاء هزيل أيضاً . ومع ذلك فهذا ليس شيئاً أيضاً . إن تعبير « إلاّ إذا » ، الخطابي والمنتقم ، يمهد لقرار الحكم القاسي :

« . . . إلاّ إذا تصرف شخص ما ، بعد أن يكون قد اعترف علناً بهذه العقائد ، كما لو أنّه لا يؤمن بها . عندها ليعاقب بالموت : لأنه ارتكب أكبر الجرائم ، وكذب أمام القوانين » .

إن من الممكن التفكير بان الامر يتعلق بمذهب متوحش . فأي دين ، بكل معنى الكلمة ، يمكن أن يطلب أكثر من هذا ؟ هل يجب الاجابة بأن الرابطة الاجتماعية ، في ذاتها ، وبذاتها هي ، بالاساس ، مقدسة ، في نظر روسو ؛ الامر الذي يبرر أكثر المتطلبات قساوة ؟ وكيف يمكن أن لا نكشف هنا ونُنَدِّد ، كما ينبغي ، بتفجر التعصب المدني(1) .

3 ـ مُشَرِّع كورسيكا و بولونيا :

كان لا بد لأمنية روسو ، في العقد ، في أنْ يُعَلِّم « رجل حكيم ما » شعب كورسيكا الشجاع كيف يحفظ حريته ، من أن تجد صدى في هذه الجزيرة التي كان عليها يوماً ما أن « تدهش أوروبا » . ولماذا لا يكون هو نفسه هذا الرجل الحكيم ؟ . ولقد كتب له بذلك في عام 1764 الكابتن بيتافوكو (Le capitaine Buttafoco) . لماذا ، فكر هو من جانبه ، لا يلتقط مثل هذه الفرصة ليبين من خلال التطبيق القيمة العملية لمبادىء العقد ؟ . لا سيما وأنّه كان معجباً بعمق بباسكال باولي (Pasquale Paoli) رجل الدولة الكبير والقائد العسكري الكبير بنفس الوقت . وهكذا وبعد مباحثات معقدة وإرسال إستمارة أسئلة الى بيتافوكو بغية معرفة الواقع الكورسيكي بدقة (الذي تخلى في النهاية عن فكرة دراسته في نفس المكان) ، إنكب روسو ، خلال عام 1765 ، على كتابة مشروع الدستور . وكانت كتابة سريعة ومؤقتة كان عليها أن تُعاد ثانية لتنقيحها . لكن هذا لم يحدث . ولقد وُجِدَت ضمن أوراق المؤلف بعد وفاته « مخطوطة حول شؤون كورسيكا التي كان يجعل منها حالة قائمة بذاتها » . لكن هذه المخطوطة لم تُنشر للمرة الاولى إلاّ في عام 1861 .

أما نشر مخطوطة « تأملات حول بولونيا وحول مشروع إصلاحها (Considérations sur la Pologne et sur sa réformation projetée) فلم يتم إلاّ في عام 1782 . إن تاريخ إنجاز كتابة المخطوطة يمكن أن يحدد في نيسان 1771 ، وتنقيحها في حزيران . وكان روسو قد اشتغل بها طوال

---

(1) أنظره حوليات جان جاك روسو (Annales de J.J. Rousseau) مقالة ر. دوراتيه بالمجلد 35 1959- 1962 .

فصل الشتاء . وعلى حد قول أحد الخبراء بالقرن الثامن عشر ، وبالمسائل البولونية (وهو جان فابر(Jean Fabre) ، فأن هذه التأملات لم تكن عملاً « للمجاملة » أو « عملاً ظرفياً » . وإنما هي عمل يجب وضعه ضمن مجموعة ، باعتباره « بلا شك ، تحفة الادب الغزير جداً الذي . . . انتشر في ذلك العصر حول موضوع حكومة بولونيا ولكن أولاً الشاهد « عليه » . خاصة ، وأنَّ المؤلف كان يطمح لأنْ تُحتَرم نصائحه أيضاً ، وبغض النظر عن « القدر الخاص للامة البولونية كل أمة جديرة بهذا الاسم »(1) .

إن مفتاح كل « مؤسسة » جيدة ، وكذلك كل أصلاح حقيقي يكمن ، برأي روسو ، في الطابع القومي . إنَّ كل شعب يجب أن يكون لديه طابع قومي ، وإذا كان هذا الامر ينقصه ، فإنَّ عليه أن يبدأ بأنْ يعطيه لنفسه . إن سكان الجزر ، بصفة عامة ، لديهم طابعاً قومياً واضحاً جداً : « إن الكورسيكيين ، بشكل خاص لديهم طابعاً قومياً محسوساً جداً بشكل طبيعي » . فليعرفوا كيف يحفظوا أنفسهم كما هم ! إن المبادىء الاساسية للمؤسسة التي يقترحها عليهم مُشرِّعهم (أو ببساطة أكثر : مستشارهم) لا تستهدف جعلهم غير ما هم عليه . أمّا بالنسبة للبولونيين ، فأنَّ المؤلف لم يبذل جهداً أقل من أجل اكتشاف الطابع (الاصيل جداً) للمعترف به لهذه الامة في كل العصور ، والذي ميزها بشكل عنيف جداً عن الروس . إن الامة البولونية تختلف من حيث طبيعتها وأخلاقها ولغتها وحكمها ليس فقط عن الروس ، وعن كل الشعوب المحيطة بها ، « وإنما عن كل ما تبقى من أوروبا » . حسناً ، فلتكن دائماً هي هي في كل الميادين ، وليس أمة أخرى !

لنشر هنا إلى أنه لن يكون هناك مرافعة أكثر حرارة من مرافعة روسو لصالح الخصوصية والنوعية المتميزة والهوية المُسَمّاة بالقومية (ألا يجب الذهاب لحد الكلام عن « الحصرية » القومية؟). ولنشر ، بنفس الوقت ، في موضوع مواطن جنيف ، لما قد نميل طواعية لنسيانه في أيامنا هذه : وهو خوفه الشديد من النزعة العالمية للانوار ، واحتقاره لحب مزعوم للجنس البشري ، يسمح تحت ستار حب كل الناس بعدم حب أي شخص ، كما يسمح « لفيلسوف ما » بحب التتار وإعفاء نفسه من حب جيرانه ! إن هذه المشاعر العميقة حقيقة لدى روسو ، والتي يعبر عنها في الاهداء الوارد في الخطاب الثاني ، وفي « الخطاب حول الاقتصاد السياسي » تجد غذاءً جديداً لها في أمور بولونيا . لنحكم على ذلك :

« لم يعد هناك اليوم فرنسيون وألمان واسبان وانجليز حتى ولو قيل ذلك . إنه لا يوجد إلاّ أوروبيون . فالجميع لهم نفس الاذواق ، ونفس الشهوات ، ونفس الاخلاق . . . والجميع ، في نفس الظروف ، سيفعلون نفس الأشياء . . . الجميع سيتكلمون عن الخير العام ولا يفكرون إلاّ بأنفسهم . . . وليس لديهم طموح إلاّ للبذخ ، وليس لديهم شهوة غير شهوة الذهب . . . ماذا يهمهم لأي سيد يخضعون ،

---

(1) أنظر الاعمال الكاملة ـ المجلد الثالث ـ مقدمة ستيلنغ ـ ميشو(S. Stelling- Michaud) (CXCIX : (ص ومقدمة جان فابر(J. Fabre) ـ ص : CCXVI .

وقوانين أي دولة يتبعون ؟ إنهم حيث يكونون يشعرون أنهم في بلدهم ، شريطة أن يجدوا نقوداً ليسرقوها ونساءً ليفسدوها » .

« إنهم حيث يكونون يشعرون بأنهم في بلدهم . . . » أو بعبارة أخرى ، إنهم يعيشون حسب المثل الكريه (يصبح جان جاك) القائل : حيث أنا بخير فأنا في وطني (Ubi bene, ibi putria) . وهو مثل يجب أن يُقْلَبَ بحيث يصبح كل بولوني يقول في أعماق قلبه : أنا في وطني فأنا بخير (Ubi putria, ibi bene) . إن المرء لا يكون بخير إلاّ في بلاده . لهذا فانه يجب اعطائه ميلاً مختلفاً عن ميل هؤلاء الاوروبيين غير المتميزين . إنَّ أياً من هذه الشعوب لم يتلقَ « شكلاً قومياً » ، من خلال مؤسسة خاصة : في حين أن ما يشكل عبقرية وطابع وذوق وأخلاق شعب ما ، وما يجعله أن يكون هو وليس شعباً آخر إنما هي المؤسسات القومية . وهكذا يمكن إعطاء ميل آخر لشهوات البولونيين : من خلال تشريع ملائم جداً ، وقابل لأن يؤثر على نفوسهم منذ اللحظة التي تكون فيها هذه النفوس موسومة « بسحنة قومية » تميزهم عن غيرهم من الشعوب الاخرى . لهذا فأنه يجب عدم الخوف من طبعهم بطابع خاص ، ومن إبعادهم عن هذه الشعوب الاخرى . إن من الواجب أن يجدوا من الحسن أن يموتوا فيها من الضجر حتى وسط الملاذ التي حرموا منها في بلادهم ، وأن يحسوا « بنفور طبيعي » من الاختلاط مع الخارج . إن من « السعادة » أن يكون لهم لباس خاص . وأن لا يستسلموا ، بشكل خاص ، للميل العام في أوروبا لتقليد أذواق الفرنسيين وأخلاقهم ! « إن أي بولوني يجب أن لا يتجرأ على الظهور في الباحة وهو يرتدي ملابسه على الطريقة الفرنسية » .

الوطن ، الوطن ! إن صلوات حقيقية للوطن تثير حرفياً هذه التأملات العجيبة والمأثورة (*) . لقد كان روسو يريد أن يهتم المواطنون باستمرار بالوطن ، وأن يجعلوا منه « قضيتهم الكبرى » ، وأن يضعوه « على الدوام محط أنظارهم » . إن حب الوطن هو حب القوانين والحرية . وقد رضع كل جمهوري حقيقي هذا الحب مع حليب أمه . « إن على الطفل وهو يفتح عينيه ، أن يرى الوطن ، ويجب ، لحين الوفاة ، أن لا يرى غيره . . . إن هذا الحب يصنع كل وجوده . . . وحالما يكون وحيداً ، يكون لا شيء . وحالما لا يعود له وطن ، لا يعود موجوداً . وإنْ لم يمت يكون أسوأ من ذلك» . إنها جمل حماسية استخدمت كمقدمة للنصائح المعطاة حول التربية : التربية القومية التي يجب أن تطبع النفوس بالشكل القومي ، وأن تقودها لحب الوطن من خلال الميل والشهوة وكذلك من خلال الضرورة (إن هذا يُذَكِر بقول مونتسكيو : « في الحكم الجمهوري يشعر المرء بالحاجة لكل قوة التربية »)[1] .

لدى روسو هذا الذي تغرف حكمته التشريعيـة أو الاستشارية في آن معاً من المصادر القديمة ، ومن مؤلفاته الخاصة ، والذي يبقى بطريقة لا تُنسى مؤلـف الخطاب الاول المعلن عن « نظامه » (نظام الحقيقة والفضيلة) . نكتشف صلة مميزة بين حب الوطن ورفض البذخ والثروة

(*) « التأملات » التي سيقول عنها جان فلبر إنها « الرواية الاولى للطاقة القومية » (بالاشارة للثلاثية التي سيكتبها بارِّيس (Barrès) فيما بعد) .

(1) حول الطابع القومي انظر بصفة خاصة ص : 960 وما بعدها .

والذهب والفضة . إن المرافعة المرة التي قرأناها أعلاه ضد هؤلاء الاوروبيين غير المتميزين تنتهي بالامنية بأن تقلب العاطفة الوطنية قلوب المواطنين نحو « سعادة أخرى » غير سعادة الإثراء : هي سعادة البساطة .

البساطة في العادات وفي الزينة ، البساطة التي ستكون ثمرة للتربية (أيضاً هي ، دائماً هي) أكثر مما هي ثمرة للقوانين المحددة للنفقات الكمالية !

البساطة في الاقتصاد : إن روسو يدعو الكورسيكيين والبولونيين لاقتصاد (معاكس لتيار التقدم) لا يضحي بالزراعة لفائدة التجارة ، ولكن بالعكس تماماً . إنه اقتصاد الاكتفاء الذاتي الذي ، هو أيضاً ، بالنسبة للامة الضامن للسعادة . اقتصاد يستبعد اللامساواة في الثروات (يقول روسو للكورسيكيين : « يجب أن يعيش كل الناس وأن لا يثرى أي شخص » . وللبولونيين يقول : « إن التفاوت الشاسع في الثروات الذي يفصل السادة الاقطاعيين عن صغار النبلاء يشكل عقبة كبيرة أمام الاصلاحات الضرورية من أجل جعل حب الوطن الشهوة المسيطرة »)[1] .

ويبقى التطرق ضمن منظور « للعقد » لمسألة مزدوجة تتعلق « بالمؤسسة » : وهي مسألة المساحة ومسألة الديمقراطية المرتبطتان ببعضهما بشكل وثيق .

إننا نذكر أن روسو كان قد تساءل حول كيف يمكن للسيد أن يحتفظ بالممارسة المباشرة لحقوقه ، وكيف سيتجنب تمثيل السيادة ، إذا لم تكن المدينة صغيرة جداً ؟ إن الحكمة السياسية أملت هنا على المؤلف الذي كانت اهتماماته كمنظر معروفة ، بعض التكييفات العملية . فكورسيكا جزيرة كبيرة ، وبولونيا بلاد شاسعة .

إن على كورسيكا أن تزود نفسها باقتصاد « ريفي » . إلاّ أنّ نظاماً كهذا يحرص على « الحالة الديمقراطية » . لكن حكماً ديمقراطياً بحتاً يلائم مدينة صغيرة أكثر مما يلائم أمة ، لاننا لن نعرف كيف نجمع كل شعب بلد ما كما يجمع شعب مدينة (وهذا ما يقبل به حكيمنا) . وعليه فإن النتيجة التي يصل لها روسو تتلخص بالدعوة لقيام حكم مختلط : نصف ديمقراطي ونصف ارستقراطي ، « حيث الشعب لا يتجمع إلاّ بأجزاء منه ، وحيث المؤتمنون على سلطته يُبدَّلون غالباً »[*] .

---

(1) حول البساطة ـ إرجع « لخطاب حول الاقتصاد السياسي » ـ المجلد الثالث ـ ص : 258-259 .

(*) ومع ذلك ، وهذا ما ينبغي ان لا ننساه ، فان المبدأ الديمقراطي في حالته الصافية هو الذي يجمله روسو يشرف على التكوين الاصلي للكورسيكيين في جسم سياسي : إن على كل الكورسيكيين البالغين العشرين سنة فما فوق ان يتجمعوا في نفس اليوم كلٌ في مدينته وضيعته او قريته ليقسم « تحت السماء واليد على التوراة » القسم التالي :

« باسم الله القوي . . . اتحِدُ بجسدي واموالي وإرادتي وكل قوتي بالامة الكورسيكية ، لأنتسِبَ لها بشكل ملكية تامة ، نفسي وكل ما يتعلق بي . واقسم ان أحيا واموت لأجلها ، وأنْ احترم كل قوانينها واطيع رؤساءها وحكامها الشرعيين في كل ما سيكون متفقاً والقوانين . . . آمين » .

الامر الذي يعني ان الجماعة المدنية ستلد في كورسيكا « بنفس الطريقة التي خُلِقَ فيها المجتمع (السياسي) بالعقد الاجتماعي » . (على حد تعبير س . ستيلنغ ـ ميشو (S. Stelling- Michand) في « دراسات » . . . ديجون ـ ص : 287) .

أما فيما يتعلق ببولونيا فإن الاصلاح الاول الذي ستكون بحاجة له هو إصلاح مساحتها . إن روسو يطرح المسألة في عموميتها في حركة بلاغة جميلة .

« إن كبر الامم ومساحة الدول ! هما المصدر الاول والرئيسي لشقاء الجنس البشري . . . إن كل الدول الصغيرة تقريباً سواء أكانت جمهوريات أم ملكيات ، ازدهرت فقط لأنها صغيرة ، ولأن كل المواطنين فيها يعرفون بعضهم بعضاً ويرون بعضهم بعضاً ، ولأن الرؤساء يمكنهم أن يروا بأنفسهم الشر الذي يحدث ، والخير الذي عليهم أن يفعلوه ، ولأن أوامرهم تُنَفَّذُ أمام عيونهم . إن كل الشعوب الكبيرة ، المسحوقة بجماهيرها ، تئن إمّا من الفوضى (مثل البولونيين) أو من المضطهدين المرؤوسين الذين يجبر التدرج الضروري الملوك على أعطائها اياهم » .

فعلى البولونيين ، الذين لن تتلاءم مقاطعاتهم الواسعة مطلقاً مع الادارة القاسية للجمهوريات الصغيرة ، أن يبلؤوا إذن بِرَصِّ حدودهم . وإن لم يستطيعوا ذلك ، فليلجؤوا على الاقل لوسيلة ، هي من الآن موجودة في روح مؤسستهم : وهي الوسيلة التي امتدحها روسو ، في أكثر من مناسبة ، باعتبارها تجمع مزايا الدول الكبيرة والصغيرة (وتبدو بصفتها تلك « الوحيدة » التي يمكن أن تناسب بولونيا) ، وهي نظام الحكومات الاتحادية(1) .

وبعد اكتساب هذا النظام تبقى مسألة تكييف الديمقراطية ، حسبما وردت في العقد ، مع الظروف النوعية البولونية . إن استبعاد التمثيل كان عملياً مستحيلاً في هذا البلد الكبير الاقطاعي والفوضوي ، الذي كان ضحية لما يُسمّى بنظام الاعتراض الحر(Liberum veto) (*) ، والذي كان يمتلك على الاقل مجلس سيات(Diète) أي سلطة تشريعية سيدة لم تخضعها القوة التنفيذية لسيطرتها . لقد كان على مجلس الديات ، المتعطل عن العمل ، المفتقد لقوته ، الذي لا يطيعه « أحد » ، ولكنه لا يخضع بدوره « لأحد » ، ان يجد ثانية هذه القوة . وأن يجدها دون أن يغرق في ما يعتبر الداء الكبير للنظم التمثيلية المحكوم على الدول الواسعة بأن تُصاب به ، وهو : فساد الممثلين (انظروا الى انجلترة) . إنه « داء رهيب . . . يجعل من جهاز الحرية أداة العبودية » .

ويرى روسو أن هناك وسيلتين ضد هذا الداء : تواتر الدايات بكثرة (بحيث يتغير الممثلون غالباً) والوكالة الامرة (« إخضاع الممثلين لضرورة اتباع تعليمات الناخبين بدقة ، وتقديمهم لحساب صارم لهم عن سلوكهم في الدايات »)(2) .

كيف يمكن ، أخيراً ، تجاهل وجود ملك في بولونيا ؟ . إن المؤلِّف يرى أنَّ من المستحيل أن تستغني دولة بمثل هذا الكبر عن رئيس أعلى يكون رئيساً لمدى الحياة . لكنه يقترح تدبيراً ما من شأنه أن يجعل رئيس الامة يصبح « ليس العدو منذ الولادة ، وإنما المواطن الاول » .

---

(1) حول « عظمة الامم » ـ أنظر المجلد الثالث ـ ص : 970-971 .

(*) وهو عُرْفٌ بموجبه كان على كل قرار لمجلس الديات أن يتخذ بالاجماع .

(2) حول « التمثيل » في بولونيا ـ المجلد الثالث ـ ص : 978-979 .

انظر ايضاً ر . دوراتيه ـ جان جاك روسو وعلم السياسة في عصره (باريس ـVRIN- 1970) .

إن روسو لم يكن قد أخذ ثانية ملفه الخاص بكورسيكا ولم يُنقح مشروعه للدستور الخاص بالجزيرة . لكنه بالمقابل ، ينهي بنجاح وينجز تأملاته . . . (« ها هو مخططي قد وُضِعَ ، بشكل كاف ، لهذا فإني أتوقف ») . ولكن ليس بدون إبداء النصائح الأخيرة : تجنب إقامة أو إصلاح دستور وسط العواصف (كما سبق له أن قال في « العقد ») وإنما انتظار « فترة هدوء » ، وفي كل الافتراضات عدم التسرع بالامور ، وعدم إرهاق « الآلة » ، والبدء بالاستفادة من المواطنين الموجودين لأنه لا يمكن أن نخلق « دفعة واحدة مواطنين جدد » . و ـ هل يجب إضافة هذا ، لأنَّ له مغزى مهم جداً ـ ليس بدون أن يضع نفسه في المشهد ، وليس بدون أن يُظْهِرَ في خاتمة الكلام أنه المتشددة ، المتألة والعبقرية :

« يمكن أن لا يكون كل هذا إلاَّ ركاماً من الاوهام ، ولكن ها هي افكاري . فليس خطأي إنْ كانت تشبه قليلاً جداً افكار الناس الآخرين . وليس بيدي أنْ أنظم رأسي بطريقة أخرى . ومهما وجد فيها البعض من غرابة ، فإني اعترف بأني ، من جهتي ، لا أرى فيها شيئاً ، إلاَّ وهو متفق جيداً مع القلب الانساني ، وصالح وقابل للتطبيق ، ولا سيما في بولونيا ، باعتبار أني ثابرت بأنظاريَ على متابعة روح هذه الجمهورية ، وإني لم أقترح عليها إلاَّ أقل ما استطعت من تغييرات ، من أجل تصحيح عيوبها » .

ومع هذا الالحاح ، وتحت ستار من التواضع ، تأتي فيما بعد بعض السطور التي يتردد فيها :

« وإنْ فَكَّرتُ بشكل مغاير للناس الآخرين ، فإني لا أعتقد بأني أكثر حكمة منهم »(1) .

4 ـ الخلاصة = توضيح :

« حتى في مقاومته لفلسفة الانوار ، وفي تغلبه عليها ، يبقى روسو إبناً حقيقياً لهذه الانوار التي حاربها . . . إنه لم يهدم عالم القرن الثامن عشر ، وإنما غَيَّرَ فقط مكان مركز ثقله » .

أ . كاسيرر (E. CASSIRER)

« فلسفة الانوار » (La phylosophie des Lumières) .

« العقد الاجتماعي » . . . كتاب ثوري »

ديغول الى مالرو (De Gaulle à Malraux)

(البلوط الذي نقطعه) (Les chênes qu'on abat) .

بشكل مغاير للناس الآخرين إن جان جاك يشعر ويريد وقد شعر وأراد دائماً أن يكون « مغايراً » ، مختلفاً ، فريداً : وبكلمة ، وحيداً (إنه مؤلف الاعترافات الذي وصفه بنفسه بأنه « وحيد بين البشر ») . وفي الوقت الذي ينكر فيه اعتقاده بأنه أكثر حكمة من هؤلاء الآخرين ، فإنه يتباهى بأنه فكر « أكثر وأفضل من الملوك » . وكيف يمكن الشك باعتقاده بأنه فكر أكثر ، ولا سيما

(1) أنظر ـ المجلد الثالث ـ ص : 1041 .

بشكل أفضل من الفلاسفة ، وأفضل لانه فكر بشكل : مغاير[1] .

في ماذا ؟ ـــه

بشكل مغاير في أفكاره حول الحالة الطبيعية والحق الطبيعي ، وحول في إسناد السيادة « المدنية » وشروط ومضمون الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي ؛ بشكل حكومة (بالمعنى الضيق الذي وسماتها ، وكذلك في ضرورة المشرّع ؛ بشكل مغاير في أفكار وبالممارسة ، في ضررها المحتمل الذي لا يتظاهر روسو باعطائه للتعبير) : في خضوعها تكمن في الاطار المدني ؛ بشكل مغاير في أفكاره حول ينفصل عن ضرورتها ؛ بشكل مغاير النقود (التي تسمم برأيه كل الملذات « الصافية ») وحول العيد السعادة والحاجات والبذخ جماعياً ، وتفجراً للفرح العام ، الفرح الوحيد « الصافي » على حد قول (العيد باعتبا « رسالة الى دالمبير » ؛ [2] بشكل مغاير في تصنيفه لأشكال الحكم ، حيث الاصناف مؤ المكرسة تغطي بريشته مضموناً غير منتظر (وهذا ما سبب ظهور العديد من التفسيرات « للحكم الديمقراطي » و « الديمقراطية ») . بشكل مغاير ـ الامر الذي يتطلب إبرازاً خاصاً كلياً ـ في أفكاره حول الوطن الذي يرفض روسو أن يذيبه في « مجتمع عام للجنس البشري » ، وأن يمسخه بأي نزعة عالمية ، وأن يضعفه بأي مجاملة قلبية أو روحية تجاه ما هو اجنبي : ذاهباً لحد الكتابة في أميل : « بأن كل مجتمع جزئي ينفر ، عندما يكون ضيقاً ومتحداً جيداً ، من المجتمع الكبير . إن كل وطني يكون قاسياً مع الاجانب . انهم ليسوا إلاّ بشراً ، إنهم لا شيء بنظره . إن هذه السيئة لا مفر منها لكنها ضعيفة . إن الامر الاساسي هو أن يكون المرء طيباً مع الناس الذين يعيش معهم . »[3] .

بشكل مغاير ، أخيراً ، في افكاره حول تطور وصيرورة الجنس البشري ، الذي بالرغم (أو بالاحرى : بسبب) من قابليته للكمال ، وبالرغم من نفيه الجذري للخطيئة الاصلية ، فإنه يخضع ، كما يرى روسو ، لقانون التقهقر : لأنه إذا كان يجب تصديق البداية الاستفزازية لاميل فإن « كل شيء خرج بشكل جيد من أيدي خالق الاشياء ، وكل شيء يفسد بين أيدي الانسان » ـ الانسان الذي هو ، مع ذلك ، طيب بالطبيعة ، كما نعرف . إن كل شيء يفسد : ما عدا المؤسسة الشرعية ، وفق معايير العقد ، وبقاءها (على الاقل لأطول مدة ممكنة) في وجه قوى الموت .

الامر الذي يعني القول بانه من أجل القياس الدقيق للفكر السياسي للجنيفي الكبير ، ومن أجل تحديد موقع روسو بشكل أدق في سياق طموحات قرنه ، فإنه يجب التطلع ـ بقصد القيام بتركيب بعد العديد من التحاليل ـ نحو هذه المؤسسة المعلن بأنها المؤسسة الشرعية الوحيدة ، لاستخلاص وتعميق روحها وافتراضياتها .

« روسو قاضي جان جاك » (Rousseau Juge de J. J.) ـ المحاورة الثانية ـ الاعمال الكاملة المجلد الاول ـ ص : 859 .

(2) أنظر ستاروبنسكي (جـ . جـ . روسو : الشفافية . . .) ص : 116-129 .

(3) أنظر . « أميل » ـ الاعمال الكاملة ـ المجلد الرابع ـ ص : 248 .

لقد كان مونتسكيو قد دعى قارئه لعدم دمج « سلطة » الشعب مع « حرية » الشعب . أما هي فيرى بانه لا وجود لحرية الشعب بدون سلطة الشعب ـ أي بدون سلطة الدولة : لأن الدولة حرية بمقدار ما هي سيداً . إن كل عضو في الدولة (اي كل مواطن) يكون ، برأي روسو ، أكثر القوة . ومن جهة اخرى ، عن كل خضوع إنسان لانسان ، وبمقدار ما تمتلك الدولة مزيداً من الانسان : القانون الذي هو تعبير عن الإرادة الدولة شرعية إلاّ إذا كان شكل الحكم يضع القانون فوق تحرص الحكومة على البقاء دائماً أكثر قرباً من القانون والدولة لا يكون لها شرعية أكثر إلاّ بمقدار ما يستهدف الحصول على هذه النتيجة المزدوجة . لانه يضع في هذه إن كل بحث مؤلف « العقد » . . التجاوزات المحتملة للسلطة والملازمة لماهيتها ، وذلك على الاقل طالما عينته الاكثر صرامة في وجه المؤسسات بلا تلف . وهذا ما سيجعل الفيلسوف آلن(Alain) ، الذي عاش في ظل الجمهورية الفرنسية الثالثة ، يكتب ، مبدياً إعجابه ، « بأن جان جاك هو الاول ، ويمكن أن يكون الوحيد الذي حكّ السلطة حتى العظم . إن ڤولتير لا يساوي شيئاً بجانبه . فهو لم يكن إلاّ رعية ساخط كان يبحث عن ملك صالح » .

ولكن كيف لا نضع الى جانب هذا الاطراء الحماسي جداً الآراء القاسية لبنجامين كونستان(Benjamin Constant) الذي عاش في عهد عودة الملكية ، ولـ : ب . جـ . برودون (P. J. Proudhon) في عام 1851 ؟ . لقد أدان الاول « الميتافيزياء الخالدة » لهذا العقد الاجتماعي الذي كرس أخطاءاً مشؤومة أكثر من أي « نظام عبودية » آخر ، ورأى في هذا العمل الذي غالباً ما استُنِدَ اليه لدعم الحرية ، المساعد الاكثر فظاعة « لكل أنواع الاستبداد » . أمّا الثاني فاعتبر أن روسو لم يفهم شيئاً من العقد الاجتماعي . وإنه لم يقم إلاّ بإضفاء طابع شرعي على الفوضى الاجتماعية بفضل « حيلة بارعة » ، هي حيلة الارادة العامة السيئة ، التي تؤسس وتبرر ، وتضفي طابعاً شرعياً ، وبالتالي تقوي ، هذه السلطة التي لا ينبغي إلاّ إزالتها » . (1) .

وإذا كان صحيحاً أنّ الكثير من الصيغ ، والتي تُعدُّ من بين الاكثر شهرة في المؤلف ، تعلن بوضوح سمو الدولة وأولويتها المتشددة وعدم شرعية أي معارضة لها مهما كانت . (« السلطة المطلقة » للجسم السياسي على كل اعضائه » ؛ « السيد هو الوحيد الذي يقرر مدى أهمية ما يجب على كل واحد أن يتنازل عنه من « قوته وأمواله وحريته » . « إن حياة المواطن نفسها هي « هبة مشروطة من قبل الدولة » الخ . . .) .

أفلا يجب حينئذ الكلام عن تناقض محير ، أو عن مجرد غموض سيشكل مصدراً لكل سوء التفاهم بالمستقبل ؟ إن من البديهي أن النزعة الفردية الاصلية لدى روسو قد خضعت في طريقها لتحولات كبيرة ، وأن مؤلفنا ابتعد جذرياً عن فردية لوك الليبرالية الذي كان تلميذاً له في البداية . وأنه (حسب الملاحظة العميقة لـ . أو . جيرك) في الوقت الذي أخذ فيه كإطار أفكار سابقيه حول

---

(1) أنظر ـ آلن(Alain) ـ « سياسة »(Politique) ـ باريس ـ P. U. F. ـ 1952 ـ ص : 226 .

الحرية والمساواة ، ملأ هذا الاطار « بالمضمون الاطلاقي للعقد الذي قال به هوبس ، وذلك دون أن ينحاز للفردية الاستبدادية لهوبس الذي شيّد دولة اللوفياثان . لكن الامر كان يتعلق لديه ، بصفة حصرية بإطلاقية الارادة العامة : أو بعبارة أخرى : إطلاقية إرادة ، من حق كل مواطن أن يفكر بأنها إرادته بمقدار ما هي إرادة أي شخص آخر . إنّ سرَّ الارادة العامة يأتي هنا ليحل محل « سر » الملكية أو لينوب عنه . وبفضل هذا السر ستتأسس الشرعية الجديدة ، شرعية الديمقراطية .

إلاّ أن هذا لا يعني أن كل نزعة فردية قد أفرغت . إن روسو ، بدون شك ، ينقلنا الى ما وراء « ما هو تعاقدي » ، بالرغم من عنوان مؤلَّفه ، والصفة التي يبدو أنها توافق بحق نزعته الفردية المتحولة هي صفة الجماعية(Communautaire) .

إن جـ . هـ . سباين سيضع ، بدراية ، للفصل المخصص لروسو في « تاريخه للنظرية السياسية » عنوان : « إعادة اكتشاف الجماعة » ، وذلك نظراً لأنه رأى فيه أن مؤلَّف « الخطب » الذي أصبح مؤلفاً « للعقد » ، إعتنق التعاليم الاساسية لأفلاطون (وأرسطو) . فلتكن الرابطة الاجتماعية جزءاً من النظام الاخلاقي قبل أن تكون من نظام الحق الوضعي والقوة ؛ وليكن الانسان غير قادر على تحقيق تفتحه الاخلاقي الكامل خارج الاطار المدني ، أي خارج المدينة ـ الدولة ـ أو الجسم السياسي ـ أو الجماعة السياسية المجسَّدة لأعلى قيمة أخلاقية : لقد دشَّنَ روسو من خلال هذا المنظور المزدوج ، في فلسفة السلطة ، عصراً جديداً ذا تأثير كلاسيكي ، هو إغريقي بصفة أكثر شرعية من النزعة الكلاسيكية المزيفة للقرن الثامن عشر .(1) .

الفردية الجماعية(L'individualisme communautaire) : إن هذه الصيغة لن تمر بدون أن تفاجىء ، ظاهرياً ، لأنها تُلصِقُ تعبيرين متناقضين للوهلة الاولى . لكنها ، مع ذلك ، تتفق بدقة مع نوع من التمزق الداخلي ، المرتبط بازدواجية نفسانية صماء ، نكتشفها لدى جان جاك ، في أناه المعقدة جداً ، أناه التي انقذها بشكل متتابع من الاجزاء المختلفة ، إن لم نقل المتعارضة (من خلال سياق نظام تبقى وحدته وانسجامه الاجمالي مدهشين) . وهكذا يقود روسو قارئه من منحدر لوكي ، يتعلق الامر فيه بحك السلطة « حتى العظم » ، الى منحدر هوبسي يعود فيه كل شيء للحكم المطلق ، وتُرسم فيه سلفاً كل الانحرافات باتجاه الاستبدادية .

أي شهادة أكثر سطوعاً على هذا الغموض ، وكذلك على تذوق روسو للتطرف في البرهنة ، من الرسالة المشهورة التي أرسلها في عام1767 الى المركيز دو ميرابو (والد الخطيب) ! . إن نبراته المتساءلة تضع فيها موضع التساؤل أساس البحث الذي قام به المفكر السياسي . إنها تقرع بحزن وكأنها تنكرٌ لكل العقد . وتبدو موافقة على أن المبادىء الموضوعة بكل هذا القدر من الاقتناع أو المستنتجة بكل هذا القدر من الدقة المنطقية ، تتطلب ، لكي تكون مطبقة ، فضيلة أكثر مما يحتويه منها الضعف الانساني . وبالفعل ، فإن روسو ، بعد أن عرَّفَ ما يعتبر بالنسبة له المعضلة الكبرى في السياسة : ايجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان ، وبعد أن قارنها بمعضلة تربيع الدائرة

---

(1) انظر ـ جـ . جـ . سباين ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 485-489-490 .

في الهندسة ، يتابع حديثه قائلاً .

« إذا كان ممكناً إيجاد هذا الشكل فلنبحث عنه ولنسعى لاقامته ؛ وإذا لم يكن ممكناً لسوء الحظ ، وأنا أعترف بسذاجة بأنني أعتقد أنه كذلك ، فرأيي أنه يجب الانتقال للطرف الاقصى الآخر ، فنضع الانسان دفعة واحدة فوق القانون وذلك بالقدر الممكن . ونقيم ، بالنتيجة ، حكماً إستبدادياً تعسفياً ، يكون تعسفياً الى أقصى حد ممكن . إني أريد أن يكون بامكان الحاكم المستبد إن يكون إلهاً . وبكلمة واحدة ، فاني لا أرى قط حداً وسطاً يمكن تحمله بين الديمقراطية الاكثر صرامة والهوبسية الاكثر كمالاً »(1) .

« أعترف بسذاجة . . . » أليس في هذا الاعتراف دعوة للوقيانان للتربع على العرش ، على أنقاض الارادة العامة ! إن في هذا ما يبرر بشكل كامل للاصدقاء القدامى لروسو ، فلاسفة باريس ، لأنْ يُشَهِّروا به باعتباره « المتخلي عن القضية » (« الخائن » ، « المرتد » ، « يهوذا الفلسفة » ، على حد تعبير ڤولتير) ! فكيف يمكن لهم أن يغفروا له ، وهو الذي نما وأُحيط بالرعاية في كنفهم ، تحوله بشكل ظاهر لعدو لئيم للانوار ؟

ومع ذلك فإنَّ صوتهم لن يكون هو الذي سيشد الاجيال القادمة ، وإنما صوت أمانويل كانت (Emmanuel KANT) الذي سيكون له الصدى الاعلى .

ففي هذه المحاكمة القاسية للمعطيات المعقدة ، إرتفع صوت « كانت » لتبرئة المتهم ، ووصل لحد المديح . ويكفي أن نذكر هنا الجمل المشهورة : « كان هناك وقت كنت فيه أعتبر أن البحث عن الحقيقة وحده كان يكَوِّن شرف الانسانية ، وكنت أحتقر الانسان العادي الذي لا يعرف شيئاً . وقد وضعني روسو في الطريق المستقيم . لقد تلاشى هذا الحكم المسبق الاعمى ، وتعلمت احترام الطبيعة الانسانية ، واعتبرت نفسي أقل فائدة بكثير من العامل العادي جداً ، إذا لم أعتبر أن فلسفتي يمكن أن تساعد البشر على إثبات حقوقهم »(2) .

وإن من الصحيح جداً ، أن روسو ، أكثر من أي كاتب من كُتَّاب الانوار ، يُمجد وطالب بحقوق الانسان العادي ، الانسان العامي ، الانسان باختصار ، المأخوذ فقط في صفته وجدارته ككائن إنساني ، صفته وجدارته اللتين يشترك بهما الكبار والصغار ، والمستقلتين عن كل « تسلسل إجتماعي » . وإن مثل هذه المهمة تعود له بالضبط ، فقد كان الاول الذي فكر بالانسان الفقير الذي كان يحتاج للخبز ، كما قال ، « وبرجل الشعب » ، هذا الشعب الذي كان يعتبر أن فيه ما زالت توجد بشكل أنقى من أي مكان آخر القيم التي هي إنسانية بشكل طبيعي . بالانسان ، الذي أجبرته تقلبات وجوده الشخصي على أن يعرف كل الاحوال ، وأن يعيش فيها جميعاً ، مدركاً ، بهذا ،

---

(1) الرسالة ذكرها دوراتيه في « جـ . جـ . روسو وعلم السياسة في عصره ـ ص ـ113 .

(2) أنظر ـ ب . هاسنر(P. Hassner) « الفلسفة السياسية لكانت »(La philosophie politique de Kant) باريس ـP. U. F.-1962 ـ ص : 89 .

بشكل أفضل ، هذا « الكائن العلمي » الذي يتهرب ، في علاقات بعيدة جداً ، من الناس الذين يعيشون في مجتمع»(1) .

وسنحاول ، بالخلاصة ، أن نذكر مديحاً لالماني كبير آخر هو « غوته »(Goethe) الذي أتى ليؤكد ويوسع مديح « كانت » :

« إن العالم القديم هو الذي ينتهي مع ڤولتير . أما مع روسو ، فان عالماً جديداً هو الذي يبدأ » . وهذا إذا لم تفرض نفسها على المعلق ، في ختام هذه المعايشة الطويلة لعبقرية قوية وغريبة ، الكلمات المعروفة جداً لجرمان دو ستايل(Germaine de Stail) حول روسو : الذي لم يكتشف شيئاً ، لكنه ألهب كل شيء»(2) .

هل هذا صحيح ؟ لا . إن مؤلف « العقد » اكتشف في الواقع . وأراد أن يكتشف ، وعرف كيف يكتشف . لقد صنع ، ونجح في صنع ما كان « بإمكان المفكر الحديث وحده أن ينجح في صنعه » والذي كان مونتسكيو ، مونتسكيو البارز قد تلافاه وهو : أن يُخرج للنور علماً حقيقياً للدولة (« لقد تجنب معالجة مبادىء الحق السياسي » واكتفى بمعالجة الحق الوضعي للحكومات القائمة : وليس هناك في العالم شيء أكثر اختلافاً من هاتين الدراستين ») .

لكن مؤلف « العقد » لم يرد قط أن يلهب كل شيء ، حتى ولو كان من الصحيح أنّ عالماً جديداً بدأ معه . إن تصنيف روسو بين الثوريين بالنية ، بمقارنته بايجاز مع ڤولتير المختص بنزعة إصلاحية حذرة ، يعني تصنع الكثير من السهولة . إنه يعني إنكار أن الجرأة العجيبة للفكر ، لدى الجنيڤي الكبير عاشت بوفاق مع الحكمة والتعقل العمليين (بحيث أن الكثير سيتمكنون من الحكم عليه بأنه « ورع ») . هنا يجب على المعلق أن يلح .

ويمكن ، في هذا الصدد ، عدم الأخذ بالشهادة القائلة بأن روسو ، في شيخوخته ، يعطي لجان جاك (*) الحريص على أن يفرض صورة ما لهذا ضد سيء النية : « لقد ألح دائماً . . . على الحفاظ على المؤسسات القائمة ، مؤ يداً الفكرة القائلة بأن تهديمها لن يؤ دي إلاّ الى انتزاع المسكنات وترك العيوب ، وإحلال اللصوصية محل الفساد » . ويمكن أيضاً الاستشهاد بالرسالة التي كتبها روسو ، في عام1765 ، الى بيتافوكو أثناء مراسلاتهما المتعلقة بكورسيكا : « كان وسيكون لي دائماً ، كحكمة لا تُنتهك ، أن أكِنَّ الاحترام الاكثر عمقاً للحكومة التي أعيش في ظلها دون أن أهتم بأن أريد مطلقاً أن أراقبها وأنتقدها او أُصلحها بأي طريقة » .

---

(1) أنظر ـ ب . غريتويسن ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 134-139 .

(2) نجد حكم جـ . دو ستايل(G. de Staël) في كتابه « الادب منظوراً له في علاقاته مع المؤسسات الاجتماعية»(De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales) الصادر في أيار 1800 ـ المنشور مجدداً في باريس1959 ـ المجلد الثاني ـ الفصل 20 ـ ص : 280-281 .

(*) روسو يحكم على جان جاك ، « محاورات » (المحاورة الثالثة ، الاعمال الكاملة ـ منشورات بلياد ـ الجزء الاول ـ ص ٩٣٥) .

لكن النبرة لم تكن خداعة بالنسبة لمشرّع بولونيا ، وهو يتحدث عن الفتاة وعن صعوبة مشروع عتق الاقنان (« إخوتكم في القيود » ، كما قال للبولونيين) .

« إن الحرية غذاء ذو عصير جيد ، لكن هضمه صعب ؛ فيجب أن تكون هناك معْدات سليمة جداً لتحمّله . . . إن تحرير شعوب بولونيا هو عملية كبيرة وجميلة ، لكنها جسورة ومحفوفة بالمخاطر ، ويجب عدم تجريبها بلا روية . ومن بين الاحتياطات التي ينبغي اتخاذها ، هناك أمر لا بد منه ، ويتطلب وقتاً : وهو ، قبل كل شيء ، جعل الاقنان الذين يُراد تحريرهم جديرين بالحرية وقادرين على تحمّلها » .

لكن النبرة لم تكن خداعة كذلك بالنسبة لمؤلِّف « رأي حول الجمعيات الكهنوتية »(Jugement sur la Polysynodie) القس سان بيار(L'abbé de saint- Pierre) (هذا الطوباوي الشيخ الذي يدين روسو له بالكثير) . فهو لا يرى في مضاعفة عدد مجالس الملك ، المعينين بالاقتراع والتي كان القس يقترحها ، « شيئاً أقل من ثورة » . لأنه من أجل إقامة مثل هذا النظام :

« يجب البدء بتهديم كل ما هو قائم . ولا يجهل أحد كم هي خطيرة في دولة كبيرة لحظة الفوضى والأزمة التي تسبق بالضرورة إقامة مؤسسة جديدة : إن مجرد إدخال الاقتراع لوحده سيؤدي لانقلاب مرعب ، وسيعطي حركة متشنجة ومستمرة لكل جزء بدل إعطاء قوة جديدة للجسم . لنتخيل الخطر من تحريك الجماهير الغفيرة التي تتألف منها الملكية الفرنسية ، لمرة واحدة ! فمن سيستطيع أن يُمسك ثانية بالتزعزع المعطى أو يتنبأ بكل الآثار التي يمكنه أن يحدثها ؟ . وعندما تكون كل مزايا المخطط الجديد أكيدة ، فأي إنسان ذي حس سيجرؤ على الشروع في إلغاء العادات القديمة ، وتغيير الحِكَم القديمة وإعطاء شكل للدولة مغاير للشكل الذي قادتها إليه بالتتابع مدة ألف وثلاثمائة سنة » ؟(1) .

لقد مات ڤولتير الذي ولد في عام1694 ، وروسو الذي ولد في عام1712 ، في نفس عام1778 . وفي عام1776 كانت الثورة الأمريكية قد اندلعت . وبعد عشر سنوات كان على الثورة الفرنسية ، التي ستندلع في أيار1789 ، أن تعلن عن قدومها . (إنها غلطة ڤولتير . . . إنها غلطة روسو . . . كما سيغني غافروش(Gavroche) في رواية « البؤساء » لهيغو(Hugo) .

إنهما الحدثان اللذان تفصل بينهما مدة ثلاث عشرة سنة ، واللذان سيكون لهما نتائج ذات أهمية بليغة ، وسيكون من المتفق عليه اعتبارهما ، بدرجات متفاوتة ، ثماراً « للفلسفة » . إنهما الثورتان اللتان سنشهد بينهما بزوغ ، إن لم يكن بدء نضج ، فكرتين عمليتين بطاقة فريدة هما : فكرة الامة ، وفكرة التقدم . وهما الفكرتان اللتان نقلتهما الانوار للقرون التالية لتكونا شعلتين كبيرتين ومستمرتين .

---

(1) أنظر ـ الاعمال الكاملة ـ المجلد الرابع ـ ص : 1686- 1687 .

الفصل الثالث

من ثورة لأخرى (1776-1789)

1 ـ الثورة الامريكية :

« لقد وضع إعلان الاستقلال المبادىء التي وَجَّهَت فيما بعد كل حركات التحرر » .

س . فوهلن (C. Fohlen)

« إننا نعتبر هذه الحقائق بديهية بذاتها : أنَّ كل الناس ولدوا متساوين ، وأنَّ خالقهم زودهم ببعض الحقوق التي لا يجوز التصرف بها ، ومن بينها : الحياة والحرية والبحث عن السعادة ؛ وأنَّ الناس يُؤَسِّسُون ، لضمان هذه الحقوق ، حكومات تنبثق سلطتها الحقة من رضى المحكومين ؛ وأنه إذا قامت حكومة ، مهما كان شكلها ، بتجاهل هذه الغايات ، فإن للشعب الحق بتغييرها أو بإلغائها وبتأسيس حكومة جديدة ، يقيمها على مثل هذه المبادىء ، وينظِّم سلطاتها وفق الأشكال التي ستبدو له صالحة أكثر لضمان أمنه وسعادته » .

بهذه العبارات التي تنم عن فلسفة سياسية رفيعة ، إعتزم ممثلو سكان المستعمرات الانجليزية الثلاث عشرة في أمريكا الشمالية ، المجتمعون في مؤتمر قاري ، في 4 تموز 1776 ، بفيلادلفيا ، أن يبرروا أمام الرأي العام في عالم محايد تمردهم (الذي بدأ في نيسان 1775) ضد حكومة الملك جورج الثالث . لقد تذرعوا ، وحرصوا على أن يشيروا للملك ، ليس بأسباب « خفيفة وعابرة » ، وإنما « بسلسلة طويلة من التجاوزات والاغتصابات » التي كانت تتجلى فيها الارادة بإخضاع سكان المستعمرات « لحكم إستبدادي مطلق » . وعليه فقد نشروا وأعلنوا رسمياً أن المستعمرات المتحدة هي دول حرة ومستقلة . ولها الحق في أن تكون كذلك . وأن كل رابطة سياسية مع الوطن الأصلي قد حُلَّتْ تماماً(1) ؛ وكانوا في ذلك مدعومين بالحقائق المعلنة صراحة ، ومتخذين شاهداً على نواياهم

---

(1) الثورة الامريكية :

(1) انظر = كارل بيكر (C. BECKER) « إعلان الاستقلال » ـ باريس ـ Seghers -1967 ـ وديدرو في « الأعمال الكاملة » ـ منشورات P. Vernière (باريس Garnier -1963 (ص : 481-492) حيث نقرأ تحليراً طريفاً من ديدرو للمتمردين ، تحليراً من « الرجل الكبير » الذي « سيصبح مستبداً » بسبب بقائه مدة طويلة على رأس أمور =

المستقيمة الحاكم الأسمى للكون .

إننا نرى ، لدى قراءة هذا النص المشهور بشكل جيد ، أنه يطالب لكل شعب بحق مزدوج : حق تغيير شكل حكومته ، وحق قطع الصلات (ذات الطابع الاستعماري أو غيرها) التي يمكن أن تربطه بشعب آخر : بحيث يشغل مكاناً « منفصلاً ومساوياً » بين دول العالم .

وخارج إطار هذا المدى العظيم بالنسبة للمستقبل ، يبدو أن تحرر المستعمرات المتمردة ، المُكرّس بإعلان الاستقلال ، أتى خصيصاً ، في نفس تلك اللحظة ، ليجلب للنفوس الاوروبية التي بلغت الانوار فيها ذروة التخمر تحقيقاً للفلسفة من خلال الحدث . فهاهم الامريكيون ، أناس الطبيعة ، كما كان الكثير يتخيلهم ، يقطعون صلتهم بالملكية الانجليزية التي مُجّدت كثيراً (ولا سيما من قِبَلِ مونتسكيو) والتي كان طغيانها ينفضح ؛ ويقيمون على أساس الرضى المتبادل فقط جمهورية ، جمهورية كونفدرالية كبيرة . وهكذا كتب ديدرو بحماس : « . . . هل يمكن للثورة التي حدثت فيما وراء البحار ، بإعطائها لكل سكان أوروبا ملجأ ضد التعصب والطغيان ، أن تُعَلِّم أولئك الذين يحكمون البشر دروساً حول الاستعمال الشرعي لسلطتهم » . أما حماس كوندورسيه فتجلى ، في 1786 ، بإهدائه الى لافاييت (La Fayette) (الذي سيصبح في المستقبل بطل العالَمَيْنْ) كتيباً بعنوان : تأثير الثورة الامريكية على أوروبا (L'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe) . وسيبدي كوندورسيه ، فيما بعد ، وهو بصدد تلخيصه لتاريخ تقدم الفكر البشري ، الذي كان يراه ، في المقام الأول ، في تقدم الفلسفة ، إعجابه بالامريكيين ، إنجليز ما وراء البحار ، لأنهم عرفوا « ربما أفضل من الاوروبيين » الحقوق المستقاة من الطبيعة ، والتي هي وبالضبط نفس الحقوق التي يتمتع بها إنجليز إنجلترة (وهي الحقوق المشتركة ، كما سيلح ، لكل أفراد الجنس البشري) . وسيُذَكِّر ، بانفعال ، باللحظة الكبيرة لهذا التحرر من النير البريطاني ، حيث شوهد حينذاك ، للمرة الأولى :

« شعب كبير وهو يتخلص من قيوده ، ويعطي نفسه بهدوء الدستور والقوانين التي كان يعتقد بأنها الأكثر جدارة بصنع سعادته . ونظراً لأن وضعه الجغرافي وحالته السياسية القديمة كانت تجبره على تشكيل جمهورية اتحادية ، فقد رأيناه يُحَضِّر في داخلها ، في آن واحد ، ثلاثة عشر دستوراً جمهورياً تقوم على أساس اعتراف رسمي بالحقوق الطبيعية للانسان ، وتتخذ كموضوع أول لها حفظ هذه الحقوق » .

لقد إرتبطت بهذا التحرر بعض الأسماء التي تُذَكِّر في آن واحد بالفكر والعمل المقترنين ببعض من أجل النصر . إنها بالمقام الأول ، أسماء جيفرسون (Jefferson) وفرانكلين (Franklin) ، هذان الامريكيان الشهيران للأبد ، وفي ظلهما أسماء بين (Paine) وبرايس (Price) الانجليزيان من

= الدولة ، لو من « المواطن الذي سيصبح في يوم ما قوياً لحد يجعله يحلم بالطغيان » . انظر أيضاً كوندورسيه في « المخطط الاجمالي . . . . » الأعمال : 1847 - 1849 - المجلد السادس - Editions sociales - باريس - 1972 - ص : 224

إنجلترة ، المَنْسِيان نسبياً ، واللذان يدين لهما الاستقلال الامريكي بالكثير .

إن توماس جيفرسون هو بلا جدال مؤلف إعلان 4 تموز 1776 : فلقد كتب مسودته ، وقبل أن يقدمه « للمؤتمر » (Congrès) عرضه للتصحيح على جون أدامز (John Adams) وفرانكلين (وهذا الأخير هو ، على وجه الاحتمال ، الذي استبدل تعبير « الحقائق المقدسة والتي لا تُنكر » ، الذي ورد أصلاً في النص ـ والمبتذل الى حد ما ـ بتعبير « الحقائق البديهية بذاتها » الذي يعني أكثر بكثير » . وقد كان على « المؤتمر » ، رغبة منه في مراعاة جانب المواطنين الذين يملكون العبيد في كارولينا الجنوبية وجورجيا ، أن يحذف فقرة طويلة وصفها جون أدامز بأنها « خطاب هجاء عنيف » ضد عبودية السود .

إن الاعلان ، على حد قول جيفرسون نفسه ، لم يكن يخترع شيئاً ، ولم يكن يعبر عن أي فكرة جديدة ، ولم تُقرِّر أي من الأفكار الواردة فيه ، ويُؤْخذ بها إلاّ بعد مناقشتها عدة أشهر أمام المؤتمر . لقد كان الأمر يتعلق فقط بإسماع هذا العالَم ، ذي الرأي المحايد الذي توجه اليه المتمردون ، الحس المشترك في الموضوع ، بعبارات واضحة بما فيه الكفاية ، وذلك من أجل الحصول على موافقته » . لقد كان جيفرسون يستند لتعاليم المؤلفات الابتدائية في القانون العام ، كمؤلفات أرسطو ، وشيشرون ولوك وسيدني . وكان يكفيه ، في الحقيقة ، أن يذكر لوك(1) .

أما بنجامين فرانكلين ، فرانكلين الطيب ، « برجوازي أمريكا » ثم « مواطن العالم » ، حكيم فيلادلفيا ، فقد كان مقدراً له أن يمثل في أوروبا الملكية القديمة ، الرمز الحي (الحي جداً ، الحي جداً) لأنوار القارة الفتية ، والجمهورية الفتية . فقد انتخب في أيلول 1776 ، من قبل « المؤتمر » مع مندوبَيْن آخرين ، لتمثيله لدى بلاط فرنسا (الذي كان من المهم كسبه لجانب القضية الامريكية ضد إنجلترة) . وقد وطأت قدماه أرض الفلاسفة في كانون الأول . فقام سريعاً « بغزو » باريس ، وهو في سن السبعين ، وأصبح فيها البطريرك . لقد ظهر ، على حد قول كاتب سيرته برنارد فاي (B. Faÿ) « بالهالة المزدوجة للحكيم العاقل مثل السيد فولتير ، والطفل الطبيعة مثل السيد روسو » . وكان بصفته عالماً (فهو مخترع الواقية من الصواعق !) ومهتماً بحضور جلسات أكاديمية العلوم بانتظام ، موضع تقدير العلماء . كما كان بصفته ماسونياً مهماً في محفل فيلادلفيا ، وكأنه في بيته في المحافل الفرنسية . لقد كان العالَم الأكثر بريقاً يبحث عنه : إنه عالم لاروشفوكو (La Rochefoucauld) ونوييل (Noailles) وبروكلي (Broglie) والمركيز الشاب لافاييت الذي تحرَّقَ للذهاب للقتال من أجل الاميركيين . كما فتحت له صالونات السيدات (ومنهن السيدة دي دوفون) (Mme du Deffand) حيث يوجد الكثير الذي يمكن تعلمه ، وحيث شُغِفَتْ السيدات ـ أو تظاهرن بأنهنَّ شُغِفْنَ ـ بأساليبه .

وعلى إثر توقيع معاهدة التحالف الفرنسية ـ الامريكية في بداية شباط 1778 ، إستقبل لويس

(1) يتتبع كارل بيكر ـ (في المرجع السابق ذكره ـ) مختلف مراحل كتابة نص اعلان الاستقلال والمصادر الفكرية لهذا النص ، مستنداً في ذلك لشهادة جيفرسون .

السادس عشر في فرساي ، في20 آذار ، فرانكلين والمندوبيْنْ الآخرين « للمؤتمر » : « لقد زار إبن بائع الشمع [في بوسطن التي تحمل شعار الكرة الزرقاء]حفيد لويس الرابع عشر » . (ب . فاي) . لكن تكريساً أكثر بهاءاً وأكثر إتفاقاً مع روح القرن ، إنتظره بعد ذلك بأيام قليلة : إنه تكريس الفلسفة نفسها ـ أو بعبارة أخرى ، الحزب الفلسفي ـ في شخص « الملك » ڤولتير . لقد كان المشهوران يحضران جلسة لأكاديمية العلوم . وتحت أنظار جمهور فضولي ومهتاج ، يريد أن يراهما يقفان ليلتقيا ببعض ، ويسلما على بعض ، ويدخلا في حديث . . . . وأخيراً « يُقَبِّلاً » بعض على الطريقة الفرنسية » (حينذاك قيل ، إزاء ما كان يُصلح به وما فعلاه : انه « كان ممتعاً رؤ ية سولون وهو يقبل سوفوكليس »)(1) .

مع « بين »(1737 -1809) وبرايس(1723 -1791) هذان الانجليزيان من انجلترة اللذان ناصرا ، رغم كل الأخطار ، قضية المتمردين بمقالات مدوية (سابقة لاعلان الاستقلال) يتغير المشهد .

لقد قيل عن مقالة « الحس المشترك »(Common sense) لتوماس بين ، الموجهة « لسكان امريكا الشمالية » في كانون الثاني1776 ، أن ريشة المؤلف فيها كانت تساوي سيف جورج واشنطن . فقد كانت عبارة عن ثأر مدهش للصالحي الغامض ، الذي لم ينجح في شيء في بلده الأصلي ، فجاء ليبحث عن الحظ في فيلادلفيا ، وهو مزود بتوصية من الدكتور فرانكلين !

لقد اعتزم « بين » أن يدير النقاش في مسألة العلاقات بين المستعمرات ووطنها ـ الام « المزعوم » ، حول مبادىء الحس المشترك فقط . وطرح ، بعبارات فظّة ، ولكن واضحة ، قضية التمييز بين المجتمع والحكومة . إن المجتمع ينتج عن حاجاتنا ، بينما تنتج الحكومة عن فسادنا . المجتمع يحمي والحكومة تعاقب . إنها ليست ، حتى في كمالها ، إلاّ « شراً ضرورياً » ، ودعامة ضرورية لعدم كفاية الأخلاق . أمّا في حال عدم كمالها فإنها « شر لا يطاق » . إن حكومة بسيطة في هذا الصدد ، هي أقل عيباً من حكومة مُرَكَّبة : فكلما كان الشي بسيطاً ، كلما كان أقل تعرضاً للفساد ، وكلما أمكن إصلاحه بسهولة ، إذا فَسَدَ .

ويوبخ بين ، حينئذٍ الدستور الانجليزي المعقد بشكل مفرط ، ويشن هجوماً عنيفاً على الملكية والوراثة التي غطت إنجلترة والعالم بأسره « بالدم ورفات الأموات » ، ويستند لكلام الله ضد هذا الشكل من الحكم ، الذي يثقله بلعنة سامية : « في كل الظروف ، تمثل الملكية بالنسبة للحكم ما تمثله البابوية بالنسبة للدين » .

لكن أساس المعضلة ، في كانون الثاني1776 ، كان يكمن في المصالحة أو في متابعة الحرب الأهلية بين سكان المستعمرات والوطن الأم ؛ في الابقاء على الاتحاد أو في الانفصال ؛ في المحاسن والمساوىء الخاصة بكل حل . وهنا كانت ريشة بين تساوي سيف الجنرال . لقد رفض المؤلف كل المحاسن التي تذرع بها أنصار المصالحة . ونَدّدَ ، بالعكس ، بالسيئة المرعبة للاتحاد ، والمتمثلة بربط

---

(1) أنظر = برنارد فاي(B.FAY) « بنجامين فرانكلين » ـ باريس Calmann-Levy ـ المجلد2 ـ ص161 وما بعدها .

أمريكا بحركة السياسة الانجليزية ، وجعلها تدخل في خضم « المنازعات الاوروبية » . إلاْ أن هذا الأمر (كما يُبَشِّرُ) ليس من مصلحتها ، لأن التجارة ، التي تعتبر أوروبا مقراً لها ، ستكون دائماً عبقريتها الواقية . وهذا ما يستبعد كل صلة خاصة بين الامريكيين وأي شعب من الشعوب الاوروبية .

مذهب سليم وحجج لا يمكن دحضها ! هكذا حكم واشنطن نفسه على « الحس المشترك » منذ صدوره . إنَّ « بين » ، سيبرز ، من الآن فصاعداً ، ككاتب مشهور ، نذر نفسه لخدمة حقوق الانسان ، من خلال الدفاع عن القضية الامريكية ، التي كانت في نظره ، من زوايا كثيرة ، قضية « الجنس البشري » .

وبعد خمس عشرة سنة ، أي في عام 1791 ، حين كانت الثورة تجري في فرنسا ، سيعتبر « بين » أنَّ من واجبه أن « يكرر الجرم » : وهذا ما سيفعله بالمؤَلَّف الشهير « حقوق الانسان » (The Rights of Man) الذي رَدَّ فيه على « أفكار . . . »(Réflexions) ، المؤَلَّف الذي لا يقل شهرة ، للكاتب الايرلندي الكبير إدمون بيرك(E. Burke) . لقد بُعِثَتْ لدى « بطل التقدم » (كما سيُوصف بين) كل حماسة عام1776 (1) .

أمّا الدكتور برايس فلم يكن أقل غموضاً ، في البداية ، من مؤَلِّف « الحسّ المشترك » . لقد ظهرت « ملاحظاته حول طبيعة الحرية المدنية »(Observations on the nature of civil liberty) ، في شباط1776 . وقد عَرَّفَ المؤَلِّف باسم هذا القس الانجليكاني ، في ضفتي المحيط الأطلسي . إنه رأس فلسفي ضليع كانت القضايا السياسية تشغله بعمق ، بغية إخضاعها لضرورات العقل (دون الاضرار بالصدى التوراتي لبعض الجمل التي كان المؤَلِّف يُمَجِّد فيها بالقضية الامريكية التي ستنتصر لصالح العالم بأسره) .

لقد كان قصده في هذه « الملاحظات » التي تبعتها ، في عام1777 ، « ملاحظات إضافية » (Additional Obsefvations) أن يفحص مسألة استقلال المتمردين في ضوء المبادىء العامة للحرية المدنية ، ووفق ما يتطلبه « العقل والعدل وحقوق الانسانية » ـ وليس أبداً من خلال الرجوع للسوابق وللممارسات الازمنة البائدة ، وللأنظمة القانونية والشرْع التي منحتها إنجلترة للمستعمرات . ويعتبر برايس بأنه مثلما أن أي شعب لا يمكنه التخلي عن حريته الدينية ، ويسمح لأي كان بأن يفرض عليه إيماناً أو عبادة ، ويتنازل عن حقه بالحكم بنفسه فقط في مثل هذا الموضوع ـ فإن أي مجتمع سياسي لا يمكن أن يتخلى بصفة شرعية عن حريته المدنية ، ويتنازل لسلطة قضائية خارجية عن سلطته في التشريع لنفسه ، وفي التصرف بأمواله : إن مثل هذا التخلي سيكون مناقضاً لحقوق الطبيعة الانسانية التي لا يمكن التنازل عنها . إن هذه الحرية المدنية تشكل « حسنة لا يمكن

(1) حول بين أنظر : كونواي(Conway) ـ « توماس بين والثورة في العالمين »(Thomas paine et la révolution dans les deux mondes) ـ ترجمه عن الانجليزية ف. راب(F. RABBE) باريس ـ Plon. 1900 ـ أنظر أيضاً ـ اريك فونر « توم بين وأمريكا الثورية » (Tom Paine and revolutionary America) ـ نيويورك ـ 1976 ـ Oxford Un. Press .

لأي جيل أن يتخلى عنها لجيل آخر ، وأن أي شعب من حقه دائماً أن يستردها ، إذا فُقِدَتْ » .

إن ما يطالب به برايس هو الحق بالتحرر لجميع الأمم الخاضعة « حالياً في العالم » ، حالما يكون لديها القدرة على ذلك .

ويعبر هذا الانجليزي ببلاغة عن أسف مؤلم بقوله :

« أي سياسة حقيرة ! ، أي مصيبة هي في أن تُقاد حكومة هكذا ! فلو كنا لم نتخل مطلقاً عن مبادئنا القديمة ؛ ولو كنا دعمنا وشجعنا أمريكا على التفكير بالتجارة بدل اعتبارها بلداً ينبغي أن يُحكم ؛ ولو كنا ، كشعب ليبرالي وحكيم قد ابتهجنا لرؤية كثرة من الدول الحرة تتفرع انطلاقاً منّا ، وتتمتع كلها بجمعيات مستقلة مشابهة لجمعياتنا . . . لكان بمقدور حرية أمريكا أن تحفظ حريتنا » .

إن وحدة التفكير مع « بين » مدهشة : الاشارة للتجارة ، والحذر من الحكم بحد ذاته .

إننا لن نفاجأ لكون الدكتور برايس نفسه سيُحَيِّ بدوره ثورة 1789 ، هذا الانتصار الجديد لحقوق الانسان ، ويهنىء نفسه لأنه عاش بما فيه الكفاية ليرى هذه الحقوق « مفهومة بشكل أفضل من أي وقت مضى » . وأنه لمن المفيد أن نعرف أنه إذا كان « بين » قد رَدَّ بكتابه الشهير حول « حقوق الانسان » في 1791 ، على بيرك الذي احتقر الثورة الفرنسية (بالرغم من أنه أيَّد بشكل مدوٍ في 1774 و1775 سكان المستعمرات الامريكيين الذين كانوا في حالة غضب) فإن بيرك نفسه بكتابه « تأملات . . . » المقذعة ، كان يرد على الدكتور برايس . على الدكتور برايس اللّاح المتحمس جداً لأحداث فرنسا ، السعيد جداً ، والفخور جداً لأنه استطاع أن يكون الشاهد على عدة ثورات ، ولأنه رأى وشاهد « أمبراطوريَة الملوك تتحول الى أمبراطورية للقوانين ، ولأمبراطورية الكهّان تخلي مكانها لامبراطورية الضمير والعقل » (1)(*) .

2 ـ الأمة = من ماديي الى سييس :

لم تستغن الأمة الامريكية فقط عن ملك ، وإنما كانت ضد الملك . لقد كانت تتكون ، بالقوة ، كجماعة مستقلة وكجمهورية . إنه مثال محزن ، بوجهين ! ولكن ، في النهاية ، ألم يقم هذا الوطن الأم ، أي انجلترة ، منذ عهد قريب ، بقطع رأس ملكه : لقد كان هذا الأمر أشد خطورة من مجرد الانفصال عنه ، ومن إثقاله ، حقيقةً ، بالانتقادات .

إن شيئاً من كل هذا لا يمكن بالتأكيد أن يحدث في فرنسا ، المملكية بعمق ، والتي يعتبر فيها

(*) سيجد القارىء في المجلد الثالث من هذا المؤلَّف . وعند الحديث عن الثورة الفرنسية ، التحليلات اللازمة لكل من بيرك وبين وبرايس .

(1) حول برايس أنظر = هـ . لابوشكس « ريتشارد برايس مُنظِّر الثورة الامريكية (Richard Price théoricien de la Révolution américaine) ـ باريس ـ Didier ـ 1970 ـ ص : 131 و215 و217 ـ و221 .

التطابق بين الأمة والدولة (خطلؤها القانوني) وبين شخص الملك ، ومنذ أمد بعيد ، مبدأ لا جدال فيه : هكذا كان المتفائلون يفكرون . لكنه كان من المفاجىء أن لا يوضع هذا المبدأ أيضاً موضع التساؤل مع بقية المعتقدات الارثوذكسية التي زُعزِعَت في زمن الأزمة . وفي الواقع ، فإن المراقبين الجيدين اكتشفوا ، بمقدار ما كان القرن يتقدم ، بلور الانفصال الذي كان نذيراً مخيفاً بالنسبة للملكية المطلقة .

ففي « جريدة »(Journal) الماركيز دارجنسون(d'Argenson) المدهش ، بتاريخ 26 حزيران 1754 ، نقرأ : « أن الآراء القومية تنتصر ، ويمكن أن تقود بعيداً . إن من الملاحظ أن أسماء الأمة ، والدولة لم تكن تتردد في أي وقت مضى مثلما تتردد اليوم . إن هذين الاسمين لم يكونا يُلفظا مطلقاً في عهد لويس الرابع عشر . ولم يكن هناك حتى فكرة عنهما » . وقد اعتقد المركيز أن بإمكانه أن يؤكد ، ضمن هذا السياق ، أن الفرنسيين ، في أي وقت مضى ، لم يكونوا بمثل هذا الاطلاع على « حقوق الأمة والحرية » .

لقد أخطأ المتفائلون . هذا ما يعلنه بشكل ساطع الصوت الاعلى مكانة ، صوت « السيد » نفسه ، المُستدرَج لاتخاذ موقف رسمي ضد إدعاءات البرلمانات ، وذلك أثناء الجلسة المشهورة لبرلمان باريس ، في 3 آذار 1766 ، (المسمَّاة بجلسة « الجَلْدِ ») . لقد صاح لويس الخامس عشر قائلاً :« كما لو كان مسموحاً نسيان . . .

« أنَّ في شخصي فقط تكمن القوة السيدة . . . وأنَّ مني وحدي تستمد محاكمي وجودها وسلطتها . . . وأنَّ لي وحدي تعود السلطة التشريعية بدون خضوع ولا تقسيم . . وأنَّ النظام العام بأسره ينبثق مني ، وأن حقوق ومصالح الأمة ، التي يتجرأ البعض على أنْ يَجْعَلوا منها جسماً منفصلاً عن الملك ، هي بالضرورة متحدة مع حقوقي ومصالحي ، وأنها لا ترتاح إلاّ بين يَدَيَّ »(1) .

لقد كان الأمر يتجلى في هذا : أنَّ هناك مَنْ كان يجرؤ على جعل الأمة جسماً منفصلاً عن الملك ، مَنْ كان يجرؤ على تنصيب حقوق الأمة في وجه القوة السيدة للملوك . لقد كان هناك ما هو أكثر من الانفصال . لقد كانت هناك معارضة .

وقد عبَّر عن هذا الاتجاه مابلي ، المثمر ، وذلك بانتظار قدوم سييس (*) .

أ ـ مابلي(Mably) (1709 -1785)

كان الاب غابرييل بونّو دو مابلي(Gabriel Bonnot de Mably) شقيق كوندياك(Condillac)

---

(1) « أنظر = « الفكر السياسي : من الأصول الى أيامنا الحالية » ـ(La pensée politique, des origines à nos jours) (جـ. إمبر ، هـ. موريل ، ر. جـ. دوبوي) ـ ص : 233

(*) إننا نعرف كيف كان ديدرو يتحدث عن « الأمة » (لكاتربن ولقراء الموسوعة أيضاً) ، وكيف كان روسو يمجد « المؤسسات القومية » :

أكبر من روسو بثلاث سنوات . إنَّ من الصعب أنْ نتخيل أن شهرته ، في حياته ، كانت تفوق شهرة مؤلِّف « العقد . . . » . ومع ذلك فإن هذا هو ما كان حاصلاً بالفعل . لقد طَوَّرَ هذا الشخص ، الذي كان يُوصَف « بالحكيم » و« النزيه »و« الفاضل » ، بأسلوب سهل وواضح وبحماسة مقنعة ، فكراً سياسياً قابلاً للفهم أكثر من فكر الجنيفي الكبير .

لقد ألَّفَ كتابه حول « حقوق وواجبات المواطن »(Droits et devoirs du Citoyen) منذ عام1758 ، لكنه لم يظهر إلاّ في عام1789 . أمّا « محادثات فوسيون حول علاقة الأخلاق بالسياسة »(Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique) فظهرت في عام1763 . ثم صدرت له « ملاحظات حول تاريخ فرنسا ـ الجزء الأول » (Observations sur l'Histoire de la France-Première partie) في عام1765 (أما « تتمة »(Suite) هذه الملاحظات التي اعتبرها مابلي « وصيته » فظهرت في1788 ، بعد وفاته) وصدر « في التشريع أو أسس القوانين »(De la législation ou Principes des Lois) في1776 ، و« ملاحظات حول حكومة وقوانين الولايات المتحدة الامريكية »(Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unies d'Amérique) في1783 .

حقوق الأمة :

فتح مابلي مجدداً في « ملاحظاته . . . » الجدل القديم حول الاسس التاريخية للملكية الفرنسية ، وحول أصول الحرية « القديمة » ، الحرية « القومية » . وبالرغم من عدم إنكاره للجذور الارستقراطية ، العزيزة على بولانفيلييه ومونتسكيو ، لهذه الحرية ، وموافقته على أن أباءنا كانوا « قد جلبوا من جرمانيا الحكم الاكثر حرية الذي يمكن أن يكون لدى البشر ، فقد اعتزم أنْ يستخلص جذوراً ديمقراطية عميقة أيضاً ، وأن يبرهن ، بشكل لا يدحض ، على الحقوق القديمة للامة في وجه ملوكها .

وهكذا يجعل من شارلمان (الذي سبق لبولانفيلييه أن امتدحه بقوة) ديمقراطياً من نوع ما ، ومقتنعاً « بحقوق الشعب غير القابلة للتقادم » ؛ فهو الذي دعا « لميدان أيار » النواب وبنفس الوقت ممثلي الاكليروس والنبلاء . وعبثاً كان الامبراطور الكبير يقول في أوامره : نحن نريد ، نحن نأمر ، نحن نقود ، لأنَّ الأمة ، بواسطة فمه ، هي التي كانت تريد وتأمر وتقود . ففي جسم الأمة كانت تكمن القوة التشريعية ؛ والقانون لم يكن شيئاً آخر غير إرادة الأمة ، المنشورة باسم السيد . إن المبادىء التي جُلبت من جرمانيا كانت تجهد تكريسها في هذا الاعتراف بالحق القومي والشعبي .

إلاّ أنَّ الحرية الديمقراطية لم تبقَ ، للأسف ، بعد شارلمان (الذي لم يعرف ، بالحقيقة ، كيف يجعل حكمه راسخاً باعطائه « لميدان أيار » أشكالاً ثابتة ودائمة) . لقد كان لدى فرنسا ، بعده ، وبلا شك ، « المجالس العامة »(Les Etats généraux) التي جمعها فيليب الجميل بجرأة . لكنها ، في عهد هذا الملك وعهود خلفائه ، كانت تخدم كثيراً السلطة التعسفية . ومع ذلك ، فإنها كما يجب على الأقل أن تكون ، كانت تمثل الضمانة الوحيدة للحرية ولاحترام القوانين . أما القوانين الأساسية المزعومة فإنها لم تكن تُعطي إلاّ حماية وهمية . لقد كان برلمان باريس مخيباً للآمال ، أما

تطلعاته لتقاسم السلطة التشريعية مع الملك فقد فشلت (وكان الرأي العام يعتبره ، مع ذلك ، « كلوح النجاة بعد غرق السفينة » ، وينسى أنه كان بحد ذاته أحد الأسباب الرئيسية لهذا الغرق) ؛ ولهذا كان على المجالس العامة أن تمهد ، وذلك على أمل أن تكون الأمة المتعشة قادرة على الافادة منها .

ويتحسر مابلي قائلاً : « ولكن كيف نأمل بأنْ يأتي شارلمان جديدٌ من بيننا ؟ . هنا نتبين تشاؤمية هذا الأخلاقي المثبط الهمة بسبب انحطاط الأخلاق ، والذي يريد أن يجد ، في فرنسي عصره ، ليس أناساً « مُسَيَّرين آلياً » ، وإنما مواطنين مهتمين بالشيء العام ؛ مواطنين من النمط القديم ـ مثلما كان يشعر هو بنفسه أنه أخلاقي من النمط القديم ، وجمهوري من النمط القديم(1) . لقد كان مابلي ، يجاهر بنوع من التعبد الحقيقي لافلاطون . وفي أحد الأيام ، كما يُذْكَر ، إحْمَرّ من فرط الخجل لأنه قُورن بمؤلِّف « الجمهورية » (قائلاً : « وغدٌ صغير مثلي أنا ! ») .

لقد حلم مابلي ، مقتفياً في ذلك أثر هذا الانسان الكبير ، بشيوعية الأموال ، وبإقامة جمهورية ، في جزيرة مهجورة في السماء الصافية ، يكون فيها « الجميع متساوين وأحرار وإخوة » . ويكون القانون الأول فيها عدم امتلاك شيء بشكل خاص . إننا نعلم أن مابلي بعده ، مثل توماس مور وكمبانيلا ، هذه الشيوعية للجميع كان يتجاوز أفلاطون : إن طوبياويته الخاصة ، أو حلمه « بالعصر الذهبي » ، يقوم إذن على المساواة بشكل واسع . وعندما يعود الى العالم الواقعي ، يستغيث بالمُشَرِّع القوي (الله) من الطمع والبخل ـ هاتان الشهوتان اللتان يوقفهما العقل عند حدهما ـ . وهو كما نرى ، يلتحق في هذا الصدد أيضاً بأفلاطون ؛ ولكن بأفلاطون « القوانين » . إنه ، بصفة عامة ، يلتحق بالقدماء ، بمعنى أن المسألة بالنسبة له ليست في الحد من تدخل الدولة في شؤون الأفراد ، وذلك باسم الحرية ، وإنما ، بالعكس ، في اعتقاده ، بأنه يجب انتظار كل شيء من المُشَرِّع الذكي الذي درس نظرات الطبيعة . ففي الخير العام يجب أن يبحث الفرد عن سعادته الخاصة .

لكن مابلي ، مثل روسو ، ومثل العديد من المفكرين السياسيين في ذلك القرن ، المتأثرين بدقة بمثال القدماء ، لم يكن يعتقد بأن تشريعاً جيداً يمكن أن يطبق في دولة كبيرة : إن قوى الحكومة تسترخي فيها كثيراً ، في حين أنَّ « كل شيء يمكن أن يكون عصباً وقوةً وعملاً في الجمهورية الصغيرة »(2) .

الملكية الجمهورية

ماذا يقترح إذن المؤلِّف العالِم والغزير لهذه الدولة الكبيرة ، لفرنسا (الأكثر سكاناً في أوروبا

(1) حول « مشاعية الأموال والمساواة » ـ أنظر « حقوق وواجبات » ـ المجموعة الكاملة ـ المجلد 1 ـ ص : 379- 384 حول « التشريع » أنظر ـ المجلد 9 ـ ص : 379-383 ـ ص : 43 وما بعدها .

(2) أنظر = « ملاحظات . . . » ـ في المجموعة الكاملة ـ « الأعمال » ـ باريس ، العام الثالث للثورة 1794- 1795 ـ المجلد : 1 و2 و3 .

في ذلك العصر) ؟ . إن الشكل الملكي يفرض نفسه نظراً لاستبعاد الشكل الجمهوري ، بالمعنى الدقيق للكلمة . ولكن أي شكل ؟ . إن مابلي يرفض إغراء الاستبدادية المستنيرة في مظهرها الفيزيوقراطي الغريب المُسَمّى بالاستبدادية « الشرعية » . فهو يوجه لها نفس الاعتراض الذي وجهه روسو : إنها ، كما يقول ، تفترض « السيطرة المطلقة للعقل على المستبد » . إن صيغة أصيلة ، هي صيغة الملكية الجمهورية تبدو له أنها تقدم الحل الصحيح للمعضلة الشائكة . ولكن ماذا يعني بالضبط بهذا التحالف الجريء بين الكلمات ؟

إن الملكية ، على حد قوله ، تصبح ، بلا شك ، عيباً ضرورياً في أمة ما ، منذ اللحظة التي تفقد فيها الأفكار البدائية حول البساطة والمساواة التي كانت تمتلكها في الماضي ، والتي أصبحت غير قادرة على استعادتها . إن أسرة متميزة ، تشغل بلا منازع المكان الأول في الدولة ، ستضع هذه الأخيرة بمنأى عن الفتن والدسائس التي تنتهي حتماً بالاستبدادية . إن الاعتدال البرجوازي ، الذي هو روح الحرية ودعامتها ، لا يمكن امتلاكه في الأمم الغنية والقوية وذات المساحة الكبيرة : إن ما هو صالح في سويسرا يكف عن أن يكون كذلك في فرنسا أو إنجلترة أو السويد .

لَكِنَّ من المُسَلَّم به أن ملكاً ، يُنظر اليه باعتباره الشر الأقل ، يجب أن يكون ملكاً أقل ما يمكن ، وأنَّ ملكية كهذه يجب أن تشابه الجمهورية الى أقصى حد . إنَّ السويديين ، كما يلاحظ مابلي ، « فكروا بحكمة شديدة عندما أرادوا أن يكون لديهم ملك من نوع ما ، يمنع قيام ملك حقيقي من بينهم » .

إن السويديين هم الذين يقترحهم مؤلفنا كمثال ، وليس الانجليز . إنه بعيد عن أن يُشاطر مونتسكيو حماسه للدستور الانجليزي . فهو يأخذ على هذا الدستور تركه مكاناً مفرطاً للامتيازات الملكية ، أو بعبارة أخرى ، للسلطة التنفيذية ، على حساب السلطة التشريعية التي يجب دائماً أن تكون روح الدولة . ويرفض مابلي التوازن المزعوم بين القوى ، ولا يرى في بلد لوك إلاَّ مشروع حرية ، وليس الحرية . إننا نكتشف هنا وجود هلع حقيقي شديد من السلطة التنفيذية . إنَّ المحاء هذا العضو التابع لم يكن أبداً كاملاً بما فيه الكفاية ، بنظر مابلي . لقد ذهب لحد كتابة أنَّ كُلَّ مُشَرِّع يجب أن ينطلق من مبدأ أن القوة المنفذة كانت وهي وستكون دائماً عدوة القوة المشرِّعة . إنه لا يوافق على أن يكون بإمكان السلطة « الخادمة » أنْ تُعَطِّلَ عمل السلطة « السيدة » (الأمر الذي يبعده عن مونتسكيو دون أن يقرِّبه حقيقة من روسو)[1] .

ويطلب مابلي ، لأسباب عملية أكثر مما هي ما ورائية ، أن يكون للأمة مُشَرِّعها الخاص . لكنه لا يستبعد صراحة التشريع المباشر بواسطة جمعية تضم كل المواطنين . إلاَّ أنه لا يتصور أن تُسنَدَ لجمهور سلطة بمثل جلال السلطة التشريعية (روح الدولة) ، سلطة تتطلب بالضرورة الكثير من التفكير ، ومن تركيز الذهن . ويتساءل ، أي مكبح سيبقى للدولة ؟ إن هذا المتحمس لاسبارطة ،

---

(1) حول مابلي والفيزيوقراطيين أنظر : « شكوك مُقترحة على الفلاسفة الاقتصاديين حول النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية » ـ 1768 في « المجموعة الكاملة ـ المجلد 11

ومُشَرِّعها ليكيرغ (الذي يجعله يقول : « لو كنت ولدت في اسبارطة لشعرت بأني قد أكون شيئاً ما ») يقدح ، بطيب خاطر ، أثينا ، نموذج الديمقراطية المتقلبة الأطوار ، الخفيفة ، المتلونة والطغيانية ، المستعدة دائماً لأن تُسْلِّم نفسها للمتآمرين . ألم تُبرهن التجربة الاثينية على أنَّ الساحة العامة يمكن أن تأتي « بمراسيم ظالمة ولا معقولة مثل مراسيم الديوان » ؟ لقد كان مابلي مقتنعاً بأن الأمة السيدة لا تستطيع التصرف بشكل ملائم إلاَّ بواسطة ممثلين منتخبين . ويكون هؤلاء الممثلون مكبوحين ، ومُحتوين في مجادلاتهم ، ومضطرين للحذر نظراً لأنَّ جسم الأمة ، الشعب ، أو بعبارة أخرى مُوكِّليهم يلاحظونهم كمراقبين شاخصين ، ويمكنهم أن يعزلونهم . إنَّ أعمالهم ستكون باطلة إذا انتهكوا القواعد الثابتة ، وستنبههم صرخة الأمة الى أنهم خانوا واجبهم (*) .

ممثلون منتخبون . . . كيف ومن ؟ من هم بالضبط هؤلاء الموكِّلون ؟ إن مابلي لا يتطلع أبداً لاعطاء حق الاقتراع للجمهور . ففوسيون ، الجنرال الاثيني ، الناطق باسمه ، ينظر لسعادة الجمهورية ، ويرى أن من المهم استبعاد الحرفيين من كل مشاركة في الحياة العامة . لأنَّ عملهم يحط من قدرهم ويُبقيهم في الجهل . إن الجمهورية لا يمكنها أن تستغني عنهم ، لكنه يكفيها أن تكون مفعمة بالانسانية تجاههم ، و« أن تحكمهم بدون أن تحتقرهم » (لنتذكر هنا الدولة المثالية لأرسطو)(1) .

إنَّ مابلي ، بعودته للملكية الفرنسية ، يكتفي من جهة أخرى ، وكما رأيناه ، بتمني تجديد المجالس العامة : لتَسْتَعِدِ الأمة الحق بأنْ تتجمع ، و« تُسْتَشَل من العدم » . ويذهب (في مرحلة ثانية) الى ما هو أبعد من مشروع الحرية الذي يتمتع به الانجليز ، بقوله إنه سيكفي أن تقوم سلطة المجالس العامة بسرعة كافية ، ولو بدون عنف ، بالتقدم الضروري ، وأن يفي البرلمان حقيقة « بواجباته تجاه الأمة ، وأن تُحْفَظَ بقية الحقوق والامتيازات والمزايا التي كانت أي هيئة أو مقاطعة تستمدها من الدستور القديم والتي كانت السلطة التعسفية تصطدم بها . (ولكن ليكن مفهوماً جيداً أنَّ هذه الهيئات ، بنضالها من أجل حقوقها ، تناضل من أجل الأمة بأسرها . وذلك دون أن تفصل مطلقاً مصالحها الخاصة عن المصالح العامة) .

وهكذا نصل ، شيئاً فشيئاً ، وبدون أنْ نُسرع المِشْية بلا حذر ، الى مشارف الملكية الجمهورية .

(*) ستقارن هذه العبارات بالمخاوف التي سيُعبر عنها مابلي في رسالته الى ج . آدامز ، المؤرخة في 24 تموز 1783 (ملاحظات . . . حول الولايات المتحدة الامريكية) . فبعد أن يهنىء الجمهوريات الثلاث عشرة لكونها استقت أسس حكومتها من « الفلسفة الأكثر حكمة » ، يضيف قائلاً : « نعم ، إن الديمقراطية يجب أن تُستخدم كأساس لكل حكم يريد أن يجني الفضل فائدة ممكنة من المواطنين » ، لكن هذه الديمقراطية « يجب أن تُنَار وتُخَفَّف وتُقام بأكبر قدر ممكن من الحذر » ، لأنَّ الجمهور « المنحط » بسبب مشاغله وحاجاته ليس لديه « الوسائل ولا الوقت اللازم للارتفاع بواسطة تأملاته لمستوى أسس السياسة الحكيمة » (المجلد الثامن ـ ص : 340-351-352)(2) .

(1) أنظر « الفكر السياسي . . . المرجع السابق ـ ص : 272-273 .

(2) حول التمثيل الضروري ـ أنظر « في التشريع ـ المجلد 9 ص : 288 وما بعدها .

وها هو مؤلِّف « حقوق وواجبات المواطن » ـ التي مما تجدر ملاحظته (لتُذكُر بذلك) أنها نشرت في عام1789 ، بينما كانت قد أُلِّفت في عام1758 ـ وقد شيَّدَ « بناءه السياسي الصغير . . . الذي حُجِبَ اليوم عنا ببناء منافسيه الكبيرين (مونتسكيو وروسو) ، ولكن الذي عرفه وزاره معاصروه بشكل ظاهر ، وتصوروا ، من خلاله ، الى حد كبير ، دستورهم المثالي »(1) .

ومع ذلك ، فكيف لا نشير ، قبل أن نترك مابلي ، ولكي لا نتجنب أساس المعضلة (التي حلّها روسو فقط بفضل أسطورة الارادة العامة) الى أنَّ هذا المُولَعَ بالمشروع من النمط القديم ، وبالسلطة التشريعية بالمعنى الحديث ، كان يُمجِّد ، بنفس المقدار ، أيضاً ، « بعض الحقوق » المُستَمَدَّة من الطبيعة ، الشخصية بالنسبة لكل واحد ، الملتصقة بكل فرد ، والتي لا يمكن لأي شخص أن يتنازل عنها ، ولا يمكن إذن لأي قانون بشري أن يحرم أي شخص منها ـ ولكن دون أن يبدو من هذا أنه تصور إمكانية انتهاك المشرِّع أو السلطة التشريعية نفسها لهذه الحقوق « الطبيعية » « غير القابلة للتنازل » ، و« غير القابلة للتقادم » . وهي إمكانية خطيرة ، بشكل خاص ، كانت (وستكون دائماً) من طبيعة الأشياء ، والتي للحيلولة دون حدوثها هناك دائماً مجال لتوقع وتنظيم العقبات الأكثر فعالية : إنها مهمة شاقة ، مهمة حساسة ، ولكن كم هي ضرورية !

ب ـ سييس (Sieyès) (1748 -1836)

« في اللحظة التي تخلّص فيها عقلي وهو سالم من الأحكام المسبقة الحزينة التي كان محاطاً بها ، دخلت طاقة الانتفاضة قلبي » .

(سييس)

« من كل رجال السياسة الفرنسيين يعتبر الأب سييس ، بلا شك ، الوحيد الذي تنمّت مفاهيمه البَتّة الجديرة بالمذاهب الفلسفية الكبرى » .

ب. باستيد (P. Bastid)

كان مؤلِّف الكتاب الشهير « ما هي الطبقة الثالثة ؟ » (Qu'est-ce que le Tiers-Etat) صاحب عقل ذي شمولية ودقة من نوع آخر ، كما كان غريباً عن تفسيرات مابلي للتاريخ القومي ، وكذلك عن مفهومه للمواطن من النمط القديم وعن أحلامه الاجتماعية . فمنذ الكراسات الثلاثة التي سينشرها ، مغفلة من إسم المؤلِّف ، على دفعات ، من تشرين الثاني1788 الى كانون الثاني 1789 (وهي : « محاولة حول الامتيازات » (Essai sur les privilèges) و« نظرات حول وسائل التنفيذ التي يمكن أن تكون تحت تصرف ممثلي فرنسا في1789 » (Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789) و« ما هي الطبقة الثالثة ؟ ») بدا سييس ممتلكاً بشكل كامل للاتجاهات المهيمنة على مذهبه الذي ما زال في

---

(1) « حقوق وواجبات » . . . . ص = 353

طريق النمو . وهذه الاتجاهات تُستخلص من خلال هذه العروض النقدية التي كَرَّسَ المؤلِّف بها نفسه ، عشية الثورة ، كرافض لما هو قائم . إنها أولاً الفكرة الفردية لحقوق الانسان ، وثانياً فكرة التمثيل السياسي وأخيراً ، وخاصة ، الفكرة التي تكمل بشكل ما الفكرتين السابقتين ، فكرة الوحدة القومية ، فكرة الأمة باعتبارها كلاً واحداً لا يقبل التجزئة ، وتتطابق الطبقة الثالثة معه(1) .

لقد استمد سياس من لوك بشكل أساسي فكرة حقوق الانسان ، الأساسية . وهذا يعني أن المجتمع السياسي في نظره ليس له سبب آخر للوجود إلاّ ضمان الحقوق الفردية الملازمة لصفة الانسان ، والسابقة للتنظيم الاجتماعي ، والأعلى منه ، وذلك بالرغم من احتمال تحديدها . وقد وجد في المطالب الثلاثية الفيزيوقراطية : حرية ، ملكية ، أمن ، إثباتاً بليغاً لهذه الفكرة . إن هذه الحقوق الطبيعية تستبعد الامتيازات ، التي هي « اختراع مسكين » يتشاجر فيه العبث مع الضرر : ألم تقرر الطبيعة أن لا توزع السعادة على البشر إلاّ على أساس المساواة » ؟ إن هناك تفوقاً واحداً مقبولاً ، لأنه يرتبط بالوظائف : إنه التفوق الذي يفترض وجود حكام ومحكومين ـ وهذا التسلسل هو الحقيقي في مواجهة كل التسلسلات المزيفة !

ويتبع هذا أن الحرية لا يمكن أن تُؤَسَّسَ إلاّ على الحقوق العائدة للجميع . وهنا يعارض سياس مونتسكيو جهاراً : فإذا كان هذا الانسان الكبير قد رأى في التمييز بين السلطات الضمانة الرئيسية للحرية السياسية ، فإنه بقي صديقاً للامتيازات أكثر مما هو لحقوق الانسان (ليس هناك شيء أكثر غرابة على سياس من الحرية المُسَمّاة بالارستقراطية) . أما فيما يتعلق « بالنظام الانجليزي الجميل » المزعوم ، الذي وُجِدَ « في الغابات » والذي يحابي ، بشكل فاضح ، السلطة التنفيذية والامتيازات ، فإن مؤلِّف « الطبقة الثالثة » ، يرفض ، تماماً مثل مابلي ، أن يُعجب به . إن مثل هذا النتاج لصدف التاريخ ، المعقد بشكل لا عقلاني وغير مفيد ، لا يمكن أن يجد حظوة في نظر من سيُوصف بديكارت السياسة .

لأن سياس ، مثل ديكارت ، يحتقر التاريخ ويعتزم أنْ لا يستعين إلاّ بالعقل ، الموجود في كل الأزمنة ، وأنْ لا يبني إلاّ وفق قوانين المنطق النظام الجديد للأشياء . ويكتب سياس في « النظرات . . . » ساخراً : « إنَّ كثيرين سيعتقدون أنَّ عليهم البحث في القرون البربرية عن قوانينَ للامم المتمدنة » . إن الشرود في ما يسميه ـ هل كان يستهدف مابلي ؟ـ البحث « المشكوك فيه » عن المؤسسات والأخطاء القديمة ليس من شأنه . أنه لا يقبل بأن يبحث لدى الجرمان القدماء أو لدى متوحشي اوتاهيتي عن نماذج : كما إنه لم يعد بالامكان الظهور بمظهر المتأثر أكثر بالاطروحة المسمّاة « بالجرمانية » ، إنَّ الأصل الفرنجي المزعوم لطبقة النبلاء الفرنسيين يوحي له بهذا التهكم الانتقامي : لماذا لا تعيد الجماهير المحرومة من الامتيازات الى غابات « بلاد الفرنجة » كل هذه الأسر المتعجرفة ذات الادعاء المجنون بأنها تنحدر من عرق الفاتحين ، وترث بالتالي حقوقهم(2) ؟

---

(1) أنظر : ب . باستيد : « سياس وفكره » ـ الطبعة الثانية ـ باريس ـ Hachette ـ 1970.

(2) حول الامتيازات ـ أنظر باستيد ـ ص : 346 وما بعدها . حول تأثير لوك ـ ص : 298 وما بعدها ، حول تأثير =

أمّا فيما يتعلق بفكرة التمثيل السياسي ، فإنها تعتبر أساسية لدى سيياس ، كما لدى مابلي . إن الارادة العامة السيلة (التي كان روسو يطلب أن يعبر عنها الشعب كجسم ، مباشرة) تتحول ، في نظامه ، إلى إرادة للامة يعبر عنها حصراً ممثلون . إنّ سيياس يعتبر ، هو أيضاً ، أن جماهير الفرنسيين ينقصها الكثير من الثقافة ووقت الفراغ لتقوم بالتصويت مباشرة على القوانين .

لكن سيياس يطالب بممثلين حقيقيين ، وليس « بمجرد حاملي أصوات » خاضعين لوكالة آمرة ، ومقيدين من قبل موكليهم . إن الجسم الانتخابي يُعطي وكالة لنوابه ليقرروا بصفة مشتركة بعد التداول والمناقشة : إن قراراتهم هي تجسيد لإرادة مشتركة تمثيلية (وسيشير ب. باستيد ، معلقاً : « إنها الإرادة المشتركة التي نبحث عنها ، وكل من لا يعطيها هو سيء بشكل جذري »)(1) .

وأخيراً ، وخاصة ، فإن فكرة الأمة الواحدة ، التي لا تقبل التجزئة ، والتي هي كيان جليل ، تجد في سيياس ، منذ معركته المريرة ضد الامتيازات ، وعبرها ، مُنظِّراً دقيقاً ومتقد العاطفة .

فهو يرى أن التمييز بين الطبقات وتسلسلها يلحق ضرراً لا يُطاق بهذه الفكرة الاساسية (« ثلاث طبقات ، لا ، وإنما ثلاث أمم » ، سيقول أثناء افتتاح مجلس الطبقات العامة ، يوم4 أيار 1789) . ويعتبر أنه إذا انتزعنا الطبقة ذات الامتيازات ، فإن الأمة لن تكون « شيئاً ما أقل ، وإنما شيئاً ما أكثر » : لأن الطبقة الثالثة التي ستبقى بمفردها ، تجمع بنفسها كل ما يجب توفره من أجل تشكيل أمة كاملة . فلديها ، وبتفوق ساحق ، العدد (فمن أصل خمسة وعشرين مليوناً من الفرنسيين هناك مئتا ألف من ذوي الامتيازات) ، ولديها النشاطات المفيدة ، والاستحقاق الشخصي . وهي تضم كل من ينتمي للأمة ، فكل من ليس منها لا يمكن أن ينظر لنفسه باعتباره من الأمة . ومن هنا يصدر سيياس حكمه القاطع كشفرة المقصلة :

> « إذن ما هي الطبقة الثالثة ؟ إنها كل شيء ، لكنها كُلٌ معطلٌ ومُضْطَهَدٌ . ماذا ستكون بدون الطبقة ذات الامتيازات ؟ كل شيء ، لكن كُلٌ حرٌ ومزدهرٌ . إنّ أي شيء لا يستطيع أن يسير بدونها ، لكنها كُلٌ سيسير بشكل أفضل للغاية بدون الآخرين » .

هذه الطبقة الثالثة التي هي الكل ، ماذا كانت تشكل لحد الآن في التنظيم السياسي ؟ لا شيء . ماذا تطلب ؟ أنْ تصبح فيه شيئاً ما . إنّ هذه الصيغ التي كانت بمثابة رصاصة ، كان لسيياس موهبة استخدامها . لكنه ينبغي أن لا ننخدع بذلك : فهي تُغطي وتترجم مبادىء كانت

= كوندياك الملم جداً ـ ص : 303-306 ـ حول ديكارت والتاريخ والجرمان القدماء ـ ص : 293-295 ـ وحول بلاد الفرنجة ـ ص : 351

(1) حول التمثيل ـ أنظر = باستيد ص : 369-372

طويلاً موضوعاً للتأمل . إن المطابقة الجريئة هي ثورية للغاية : لقد كانت صيغة الطبقة الثالثة تساوي الأمة ، مهيأة لأن تخدم ليس مصالح جماهير المحرومين من الامتيازات ، التي كان الكراس المشهور تمجيداً لهم ، وإنما مصالح نخبة هذه الجماهير . والمقصود بهذه النخبة الفئة العليا من الطبقة الثالثة ، التي أصبحت ، من الآن فصاعداً ، واعية لقيمتها ولقوتها . لقد أدت هذه المطابقة لنتائج متعلقية ، برأينا بسييس ، منذ كانون الثاني 1789 ، يضطلع بمهمة استخلاصها . إن المبادىء الحقيقية (كتب قائلاً) تمنع أن يكون هناك ثلاث طبقات ، وثلاث هيئات للتمثيل ، في حين أنَّ الارادة العامة يجب أن تكون واحدة .

« أرجو أن ننتبه للفرق الشاسع الموجود بين جمعية الطبقة الثالثة ، وجمعية الطبقتين الأخرتين . فالأولى تمثل خمساً وعشرين مليون إنسان وتتداول حول مصالح الأمة . أما الطبقتان الأخرتان . فليس لهما ، لو كان من حقهما أن تجتمعا ، إلاَّ سلطات نحو مئتي ألف فرد ، لا يفكرون إلاَّ بامتيازاتهم » .

إلاَّ أن الملحمي العميق لا يغفل عن الاعتراض ، القائم على التاريخ والحق ، أو على الحق التاريخي ، والقائل :

« بأنَّ الطبقة الثالثة كما سيقال لا يمكنها لوحدها أن تشكل مجلس الطبقات العامة » .

لكن جوابه سيكون سريعاً :

« إيه ، هذا أفضل ! إنها ستؤلف جمعية وطنية »(1) .

لقد انطلقت الكلمة الكبيرة ، المهدِّمة للملكية القديمة (ويعلق ب . بلستيد على هذا بقوله : « إننا ننتقل بهذا من التمييز بين الطبقات الى الوحدة الفرنسية ») . إن فكرة الامة كانت تشق طريقها ، بعزم . وقريباً جداً ستُسمع صرخة جديدة كلياً : تحيا الامة ، الى جانب الصرخة القديمة : يحيا الملك . ثم ، وسريعاً جداً ، لن تتدفق من أفواه وأفئدة الجماهير الغاضبة ، والجنود أنفسهم وهم في المعركة ، إلاَّ صرخة واحدة : تحيا الامة . إنه مثال مرعب ، مثال معديٍ يُعطيه الفرنسيون الثائرون لأوروبا الملكية !

٦ ـ فكرة التقدم

« أخذ الانسان ، المُتعب من الالتفات للوراء من أجل البحث في الماضي البعيد عن العصر الذهبي ، وغير المتأكد من الخلود ، يلقي بآماله على مستقبل أكثر قرباً » .

(ب. هازار - الفكر ... »)

---

(1) حول « الوحدة الوطنية » ـ أنظر بلستيد ـ ص : 277 وما بعدها . وحول نص « الطبقة الثالثة » راجع الطبعة النقدية الحديثة لروبرتو زابيري R. ZAPPERI (Droz ـ جنيف ـ 1970) .

« أخيراً ، رأينا في هذه الفكرة ملحباً جديداً ينمو ، وينبغي أن يوجه الضربة الأخيرة لبناء الأحكام المسبقة المتزعزع : إنه ملحب قابلية الجنس البشري اللانهائية للكمال » .

كوندورسيه (مخطط إجمالي . . .)

أ ـ تمهيدات :

لقد كان مُعَزِّياً أن نقرأ بريشة فونتنيل (Fontenelle) . في زمن الأزمة (في 1688) أن البشر لن يفسدوا « مطلقاً » . إن مثل هذه الكلمات المكتوبة بهذه الريشة الخفيفة ولكن المُقيمَة كانت مثقلة بالمعاني . مثقلة بالمعاني ، إذا ما فكرنا بأن الرؤ ية المهيمنة للتاريخ البشري ، منذ العهود اليونانية - الرومانية القديمة (باستثناء مدرسة ابيقور) كانت تقول بفسادٍ (بدقة) وبتقهقرٍ محتومٍ إنطلاقاً من العصر الذهبي ، من الفردوس المفقود : إنها رؤ ية تشاؤ مية كانت تعبر عنها بطريقة ما النظرية المسمّاة بنظرية الدورات أو العودة الخالدة . (Le retour éternel) وهي النظرية التي كان يحتج عليها ما يجب تسميته بالأمل الانساني الخالد . المرتبط بالاحتجاج الانساني الخالد في وجه بؤ س الواقع ، ونواقصه ، وحدوده (لكي لا نقول شيئاً عن الشهية الانسانية الخالدة للتغير ، من أجل الوجود الأفضل ، أو بكل بساطة ، من أجل الجديد ، والشيء الآخر) . لقد تعرفنا على النظريات الالفية وما تدعو له من انتظار وما تبذله من وعود بألف عام من مملكة الله الاخروية . وعرفنا أيضاً الطوباويات ، التي هي تعبير عن « الحنين » الذي يكتسي أحياناً نبرة ملتهبة وحادة : كما هو الحال لدى كمباتيلا المتطلع الى مدينة الشمس .

> « إن الكفر والغش والكذب والمشاجرات ستختفي ، والخِراف لن تخشى الذئب ، والقطعان لن تخاف الأسد ، وسيتعلم الطغاة كيف يحكمون من أجل خير الشعب ، وستتوقف البطالة ، وفي نفس الوقت ، العمل الشاق . لأن العمل ، المُقَسَّم بين الجميع ، يصبح لعبة . وسيعترف الجميع بالله كأب وحيد . وستجتمع الشعوب في مدينة واحدة ستستعير اسمها من الشمس »(1) .

إلاّ أن نبرة « اتلانتيد الجديدة » (Nouvelle Atlantide) التي ظهرت تقريباً في نفس الفترة (عام 1627) كانت تختلف كثيراً . فمؤلفها فرنسيس بيكون (F. Bacon) العالِم الموسوعي ورجل الدولة كان (كما أشرنا لذلك سابقاً) يعلن (*) بأن « المعرفة هي القدرة » (Savoir c'est pouvoir) ، وأن العلم هو القوة (Science c'est puissance) : إن بيكون الطوباوي الذي تزود بدوره من « مخزن غلال أفلاطون » ، لم يفضل ، بمقدار أقل ، المحدثين ، الأغنياء بالكثير من المعرفة المكتسبة ، على اليونانيين والرومان . لقد كان هؤلاء ، في نهاية الأمر ، يعيشون في زمن شباب

---

(1) كمباتيلا ـ « مدينة الشمس » ـ المرجع السابق ذكره ـ فيربو (Firpo) وتريبه (Tripet) ـ جنيف ـ Droz ـ 1972.

(*) في « Novum Organum » (1620)

العالم : أما أولئك ، أي المحدثون ، فكانوا هم القدماء الحقيقيون المستفيدون من التجربة الطويلة للعصور [*] . إننا نرى إلى أي جانب كان على الأمل الانساني أن يدور . إنه لم يكن يستطيع إلاّ أن ينحاز لنمو العلوم ، التي ستمتد من دراسة المادة الى دراسة الانسان . وهذا ما كان يبدو من الآن أنه يدق ... ة الحزن للايمان العقيم والمثبط للعزيمة في الدورات المتتابعة والعودة الخالدة . ما هي اتلانتيد الجديد ... كن - (على حد تعبير جـ. غيسدورف(G. Gusdorf) - « طوباوية هذه المعرفة الجديدة ، في شكل مركز للبحث العلمي والتقني ، الذي يضع قيد العمل ، ووفق قواعد برنامج شامل ، كل موارد العلم العملياتي ، بهدف تحسين الوضع البشري »[1] .

وإذا كانت فكرة النمو ، السير للامام ، التقدم (بالمعنى الاشتقاقي الأكثر حيادية للكلمة) ، تقدم العقل البشري ، تقدم الجنس البشري ، قد فرضت نفسها على القرن المُسَمّى بقرن الأنوار ، فليس هناك ما هو أكثر طبيعية وأكثر حتمية من هذا . وإنه لأمرٌ رمزي ، بما فيه الكفاية ، أن يقوم تورغو(Turgot) ، في منتصف القرن بالضبط ، أي في عام 1750 ، وفي خطاب شهير ألقاه في السوربون ، بوضع أسس فلسفة للتقدم تبشر بتقدم الفلسفة وتبرره . وذلك بانتظار أن يقوم كوندورسيه ، في السنوات الأخيرة من نفس القرن ، وفي أوج الثورة الفرنسية ، بتتويج الأنوار والفلسفة « بالوصية » الفكرية المؤثرة ، المعنونة « مخطط إجمالي لجدول تاريخي لتقدم الفكر البشري »(Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain) وهذا دون أن ننسى أنه بين تورغو وكوندورسيه يندرج ، وكل في أسلوبه الخاص ، كل من ليسنغ(Lessing) في ألمانيا ، وبرايس(Price) وبريستلي(Priestly) في انجلترة ، إنها ، في الحقيقة ، نظرية ألفية جديدة (عقلانية كلياً ، ومملكتها الموعودة أرضية كلياً ، وإنسانية كلياً) ستمتلك الأرواح والقلوب ، إنها طوباويا جديدة ودائمة ستقترح نفسها على الأمل الانساني ؛ طوباويا نابعة من « المعرفة الجديدة » البيكونية ، وستغتذي من كل معارف المستقبل الجديدة . طوباويا ذات طموح علمي ، تشهد على « الانتقال من الأمل الادبي والفني الى الأمل التقني ، العمالي لعالم أفضل ولفكرة أكثر فعالية » . طوباويا مدعوة لأن تتحول ، أثناء القرن التالي ، ومن خلال ديناميكية فكرة التقدم ، الى أسطورة محركة بقوة ، أسطورة مسيطرة ستعتبر البديل الحديث للايمان الديني . خاصة وأن الفكرة المتقولة بالنهاية بواسطة الأنوار يجب أن تكون ليس فكرة التقدم لا أكثر ، وليس التقدم بلا قيد أو شرط ، وإنما التقدم اللامحدود ، القائم على قابلية الجنس البشري اللامحدودة للكمال ، والتي لا يمكن لأي

---

(1) حول ف. بيكون والتقدم - أنظر غيسدورف (المرجع السابق ذكره) - (« بالمبادىء » - الكتاب الرابع - ص : 322 - 324) .

(*) سيقارن بسكال ، من جانبه ، تعاقب البشر بمراحل السن المختلفة للفرد ، بحيث أن الأجيال القائمة للبشر خلال العديد من القرون يجب أن « تُعتبر كشخص الرجل الذي يبقى دائماً والذي يتعلم باستمرار » . إن كل البشر كانوا يصنعون مجتمعين « تقدماً مستمراً » في العلوم وذلك طالما كان العالم عجوز . ويخلص بسكال للقول بأن أولئك « الذين نسميهم القدماء كانوا في الحقيقة جديدون في كل الأشياء ، وكانوا يشكلون طفولة البشر بالضبط » (« كتيبات »(Opuscules) - منشورات ل. برانشفيغ - « أفكار » باريس - هاشيت - 1917 - الطبعة السابعة - ص : 80 - الحاشية 1) .

نهاية أن تُرسَمَ لها »(1) .

إلاّ أن هذا بالضبط هو ما حصل . وإذا كان معزياً أن يكون لدينا ، مع فونتنيل ، الضمانة بأن البشر لن يفسدوا « مطلقاً » ، أفلن يكون أوج العزاء مضموناً أيضاً إذا تقدموا ، وتحسنوا ، وساروا في طريق الكمال ،« دائماً » ، مادياً ومعنوياً ؟

ب ـ من تورغو الى كوندورسيه

تورغو : الجدول الفلسفي للتقدم المتتالي للفكر البشري (Le Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain) (11 كانون الأول 1750) .

كان تورغو ، الذي سيصبح وزير لويس السادس عشر(Louis XVI) (والذي سيحث اختياره لهذا المنصب الكثير من الآمال) يعمل حينذاك رئيساً لدير السوربون ، ويكرّس نفسه للكنيسة . وكان لديه ثلاثة وعشرون عاماً من العمر . وقد بدأ منذ ذلك الحين ، على ما يبدو ، وحسب بعض « المقاطع »(Fragments) لعام1748 ، التفكير باستمرار في القضايا التي ستُسمّى فيما بعد « بفلسفة التاريخ » . وهي قضايا سيفكر فيها أيضاً في المستقبل (ولدينا منه « مخططاً لخطابين حول التاريخ العالمي »(Plan de deux discours sur l'histoire universelle) ، كموّرخ ، في عام 1751) . إننا نحس ، لديه ، على الفور بإيمان لا يُقهر في تقدم العقل الذي تساعده تربية جيدة التوجيه ، بمعنى أنها متفقة مع المبادىء السليمة ؛ تربية تقودها الدولة وتُمِدُّ للدولة (للملكية) مواطنين مكتملين .

في يوم 11 كانون الأول 1750 هذا ، بدأ الخطيب ، الذي كان يتكلم باللاتينية ، بالاشارة للتناقض بين ظواهر الطبيعة « الخاضعة لقوانين ثابتة ، منغلقة في دائرة ثورية ، هي نفسها دائماً » . كلها تولد ثانية ، وكلها تهلك ، وبين المشهد « المتغير دائماً » ، بالعكس ، الذي يقدمه تعاقب البشر من قرن الى قرن . هناك ، في الطبيعة ، يكتفي الزمن بأن يُعيد لكل لحظة صورة الشيء الذي جعله يختفي لتوه . وهنا ، في التاريخ الانساني ، يكون كل شيء غنياً بالمستقبل ، المستقبل الزاخر بالاقدار المقهورة (*) .

ثم بيين تورغو للسادة المجتمعين في السوربون هذا التقدم في الفكر البشري الذي حدث عبر تراكم من التجارب والمعارف الجديدة دائماً ، والمنقولة بعناية من جيل الى جيل ، إنه إرث ثمين ، وكنز مشترك يكبر باستمرار : « إن كل العصور تترابط ببعضها البعض بسلسلة من الأسباب والنتائج ، تصل الحالة الحاضرة للعالم بالحالات السابقة . . . إن الجنس البشري ، المنظور له منذ

---

(1) غيسدورف ـ المرجع السابق ـ ص : 319

(*) يعلق جـ. غيسدورف على هذا بقوله : « إن فكرة التقدم تتضمن انفصالاً بين نظام الثقافة والنظام الطبيعي ! أنظر « انتقال الأمل » ـ غيسدورف ـ المرجع السابق ـ ص 321 .

أصله ، يبدو في نظر الفيلسوف كلاً شاسعاً ، له هو نفسه ، مثل كل فرد طفولته وتقدمه » .

إن تقلبات التاريخ ، والشهوات وأضرارها تتدخل بدون شك . لكن هذا لا يمنع من أنه في وسط هذه التقلبات « تُصقل الأخلاق ، ويستنير الفكر البشري . . . وتتقارب الامم المعزولة من بعضها البعض ، وتجمع التجارة والسياسة ، أخيراً ، كل أجزاء الكرة الأرضية ، وتسير الكتلة الكلية للجنس البشري دائماً ، من خلال تناوب الهدوء والهيجان ، حتى ولو كان ذلك بخطى بطيئة ، نحو كمال أكبر » .

وهكذا يُستخلص نوع من قانون القابلية للكمال ، من المشهد « المتغير » بديهياً ، لكن الغامض بسهولة ، المشوش ، الدموي في أغلب الأحيان ، الذي تقدمه الأزمنة الماضية ، والذي تسيطر عليه ، ظاهرياً ، المصلحة والطموح والمجد الباطل . إن السير يمكن أن يكون أكثر أو أقل سرعة حسب الشعوب المختلفة (وهناك إمكانية « لانحطاطات متكررة » تختلط بالتقدم) . إلاّ أن الاتجاه العام غير مشكوك فيه . نعم ، إنه سير للامام . نعم ، إنه يجب الايمان بإمكانيات الطبيعة البشرية ، العاقلة للغاية ، والقابلة بالتالي للتربية !

ويستشهد الخطيب ، في النهاية ، بنيوتن الذي أخضع اللانهاية للحساب ، وبليبنتز الذي ضمّ ذكاءه الواسع كل مواضيع الفكر البشري . ثم يصرخ : لقد تبددت كل الظلمات ، يا للنور الذي يشع من كل الجهات ! يا لهذا الحشد من الرجال الكبار من كل الأجناس ! يا لكمال العقل ! إن كل يوم يضيف شيئاً ما للارث العلمي ؛ إن المناهج تتضاعف مع الاكتشافات ، والمشنقة ترتفع « مع البناء » . وها هي الأمنية التي تعبر عنها الكلمات الأخيرة من الجدول المأثور ، تضاف ، كما ينبغي ، على إطراء قرن لويس الرابع عشر الكبير :

« هل يمكن للرجال أن يقوموا باستمرار بخطوات جديدة في سلك الحقيقة ! هل يمكنهم ، بالأحرى أيضاً ، أن يصبحوا ، باستمرار ، أفضل وأكثر سعادة ! » .

قد يكون مغرياً أن نتذكر ، أمام فكرة ترابط العصور بعضها ببعض بسلسلة من الأسباب والنتائج ، المتغيرات الجليلة لبوسييه في خطابه حول التاريخ العالمي ، وأن نخاطر حتى بإجراء مقارنة شاملة بين فكر تورغو وفكر الأسقف الكبير في عهد لويس الرابع عشر . لكن الأفاق العقائدية لكل منهما هي ، في الحقيقة ، على طرفي نقيض . فبالرغم من إدراك تورغو « للمزايا التي سببتها إقامة المسيحية للجنس البشري » (وهذا عنوان خطاب سابق له في السوربون ، في 3 تموز 1750) ، فإن هذا لا يمنع من أن التصور المسيحي للتاريخ ، كما استخلصه علم اللاهوت الوسيطي ، وهو تصورُ « تقدم موجه نحو نهاية معينة » ، ومتمثل بانجاز للمشروع الإلهي ، لم يكن أبداً تصوره . إننا نستشف بين السطور ، في جدوله ، عمل الضرورات ، أو القوانين التاريخية « الثابتة » ـ التي تعمل ، من خلال أحداث وأفراد بارزين ، وخارج إطار كل تفوق ، وكل تدخل مباشر وواعٍ لله . أو خارج السعي للخلاص الأبدي تحت أنظار الله . هل يعني هذا نفياً للالوهية « بلا قيد أو شرط » ؟ . أبداً . وإنما ـ وكما سيوضح جـ . غيسدورف بدقة ـ « على الأقل تغيير في معنى حضورها

في العالم . لقد أخذ الله يبتعد عن الأحداث ، ويكفُّ عن أن يكون حاضراً مادياً ، وعن التدخل في نظام الأشياء من خلال المعجزات . ولقد أعطى الانسان لنفسه حق إتخاذ المبادرة » . ولنقل (من أجل إكمال التحليل من خلال قلب الصيغة) أن الانسان أخذ يبتعد عن الله ، ولكي نعود الى تورغو والجدول ، وأن المساهمة المقدَّمة لتشييد مدينة البشر ، وهي ، كما نعرف ، « العمل الكبير » للأنوار ، تترسخ باعتبارها ذات أهمية لا جدال فيها(1) .

وليس من قبيل الصدفة ، أن تكون السنة التالية ، 1751 ، سنة ظهور الجزء الأول من الموسوعة التي قدم لها دالمبير بالخطاب التمهيدي ، الذي يتتبع تاريخ تقدم الفكر البشري منذ عصر النهضة .

إن ڤولتير ، رجل التقدم ، لم يكن مع ذلك قط ، وإذا أُخذ ككل ، منظِّراً لفكرة التقدم . كما لم يكن مونتسكيو كذلك أيضاً . أما بالنسبة لروسو فقد أُخِذَ عليه بشكل خاص كونه منظِّراً لما هو ضد ـ التقدم ، أي « رجعياً » (ولهذا كان ، من بين أسباب أخرى ، الغضب الشديد للحزب الفلسفي عليه) لكن هذا لا يعني ، في الحقيقة ، إلاّ فهمه بشكل سطحي . إن تشاؤمه التاريخي الواضح يترافق ـ كما رآه جيداً جـ. ستاروبنسكي ـ مع « تفاؤله الانثربولوجي » الذي يبدو أنه لم يضعف مطلقاً . وإننا لنعرف ، بما فيه الكفاية ، أي عناد ، وأي حماس بَشَّرَ فيهما بنوع من « الخلاص » بفضل إصلاحات عميقة في مختلف ميادين الحياة .

إن أي غموض ، بالمقابل ، لا يُعَتِّمُ فكر آدم سميث(Adam Smith) في « تحقيقه الشهير حول طبيعة وأسباب ثروة الأمم » (Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations) المنشور في عام1776 ، في أدمبورغ(Edimbourg) ، عندما يقوم بمدح حالة التقدم ، بالمقارنة مع حالة الانحطاط « الحزينة » ، وحالة السكون « الباهتة » . ويرى سميث أن وضع جماهير الشعب ، « العمال المساكين » ، يبدو الأكثر سعادة والأكثر يسراً عندما لا يكون المجتمع في ذروة غناه ، وإنما عندما يكون في طريق التقدم نحو مكتسبات جديدة . ويعمم سميث رأيه بالقول : « وهذه هي الحالة الأكثر سروراً والأكثر وداً بالنسبة لكل طبقات المجتمع »(2) .

ليسنغ(1729-1781)

قام أكبر مفكر للماني للأنوار بعد « كانت » ـ « المواطن الأول » في ألمانيا المفكرة ، المفكرة جداً ، حسب تعبير بول هازار الذي لقبه : « بعقل ساتر » ـ بدوره ، بإعلان إيمانه في « تربية الجنس البشري » (Education du genre humain) ، في عام 1780 . فبشَّر بزمن الانجيل

(1) أنظر لتورغو وحول تورغو : « الأعمال » . . . . منشوراتSchelle ـ باريس ـALCAN ـ1913-1923 ـ المجلد 1 ـ ص : 214-235 . وحول المقارنة مع بوسيه ر. ل. ميك(R. L. MEEK) تورغو والتقدم وعلم الاجتماع والاقتصاد (بالانجليزية) ـ كمبريدج ـ1973 ـ ص : 29-30 . وحول التربية القومية أنظر توكوفيل في « النظام القديم . . . . » . الأعمال الكاملة ـ باريس ـGallimard ـ1952 ـ المجلد2 ـ ص211 .

(2) حول آدم سميث ـ أنظر غوسدورف ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 332

الجديد ، الانجيل الخالد ، وأعلن ، كما لو أن ذلك أمر مؤكد ، عن قدوم « عصر الكمال الذي لن يحتاج فيه الانسان ، كلما اقتنع عقله أكثر فأكثر باقتراب مستقبلٍ أفضل دائماً ، لأنْ يسأل هذا المستقبل عن دوافعٍ لأعمالِهِ ، لأنه حينذاك سيفعل الخير لأنه الخير ، وليس من أجل بعض التعويضات التي تصاحبه » .

ولكن لنتنبه الى أن صعود الانسانية هذا ، أو السير (الذي هو ، في نهاية الأمر ، وبدون أي شك ، ممكن) للامام ، للأعلى ، يتضمن ، بالنسبة لليسنغ ، توقفات ، وتخلفات ظاهرة » . فهو لا يحدث في شكل خط مستقيم . إنه ليس مستقيماً بالرغم من أنه « مستمر »(*) . إن العناية الإلهية تتقدم بخطى غير محسوسة : إن عليها القيام ، كما يرى ليسنغ ، « بالكثير من المنعطفات » ، وعليها أن تجلب معها « الكثير من الأشياء » . لكنه يرفض ، مع ذلك ، أن ييأس منها . وحتى لو كان عليه في يوم ما أن يؤمن بأنها تتراجع ، فإنه يطلب منها أن لا تسمح بأنْ ييأسَ منها :

> « هذا ليس صحيحاً ، إن الخط المستقيم ليس دائماً الطريق الأقصر . . . ولماذا لم ترتب الأمور بحيث أن العجلة الكبيرة التي تقود ببطء الجنس البشري نحو نقطة كماله ، لا يمكن أن توضع قيد الحركة إلاّ بواسطة دوران عجلات أخرى أسرع وأصغر ، تقوم كل منها بنصيبها ضمن المجموعة ؟

إن العناية الإلهية لدى ليسنغ (وهو كما نذكر ، مؤلف المحاورات الماسونية) هي غير العنايه الالهية لدى بوسييه . كما أن مذهب التأليه لديه ليس كما هو لدى ڤولتير . إن رؤيته لصيرورة الجنس البشري لا تنفصل عن رؤيته لصيرورة كل إنسان مأخوذ بشكل خاص . فعلى هذا الفرد أولاً أن يكون قد قطع « هذا الطريق الذي تقدم عليه الجنس البشري باتجاه الكمال » . إن ليسنغ ، هذا الباحث النهم عن الحقيقة (**) ، هذا « العقل السائر » ، يرفض أن يعيد لأي عنصر ، مهما كان ، تفسير الانسان والانسانية . كما يرفض أن يسقط بإفراط التطور التدريجي لهذه الانسانية(1) .

لقد ذهب (أو سيذهب) كل من برايس وبرايستلي وكوندورسيه ، بشكل مباشر أكثر ، وباختصار أكثر ، نحو الهدف ، وتمسكوا أكثر بالبقاء ضمن محور الأنوار ، بشكل تابعوا فيه ، ومددوا وأكملوا ما قام به تورغو .

برايس(1723 -1791) وبرايستلي(1733 -1804)

كان الدكتور برايس ، القس الانجليزي الغامض غير الانجليكاني الذي ناصر ، بالحماس الذي نعرفه ، المتمردين فيما وراء الاطلسي ، في عام1776 ، قد تناول منذ1767 ، وبحماس لا يقل عن السابق ، قضية التقدم المجردة ، وذلك في « مقالاته الأربع »(Four dissertations) . وقد

(*) حسب تعبير ب. جرابن P. Grappin في مقدمته لكتاب « تربية . . . » .

(**) يُذكِّر غوته ، في حديث له مع اكرمان ، بأن ليسنغ نفسه كان قد أعلن يوماً بأنه : « إذا أراد الله أن يعطيه الحقيقة ، فإنه سيرفض هذه الهدية ، وسيفضل أن يتحمل عناء البحث عنها بنفسه » .

(1) حول ليسنغ أنظر = ب. هازار : « الفكر . . . » المرجع السابق ذكره ـ ص : 404-421

أعلن ، في إثر تورغو (وقبل كوندورسيه) إيمانه بقابلية الانسان الطبيعية للكمال ، وبقدرته على التقدم ، بلا نهاية ، في مجال المعرفة وفي السعادة . وكان برايس يتساءل : لماذا لا نحلم بعالَم يكفّ عن أن يكون مقسماً الى دول مستقلة ، ومحكوم عليه ، بسبب مصالحها المتناقضة ، بالحروب والخراب . لماذا لا نحلم ، بعد أفلاطون وتوماس مور بشكل للحكم « ينتزع ، بتأسيسه لشيوعية الأموال ، وإلغائه للملكية ، من كل عضو في الدولة فكرة استعباد الآخرين ، أو اعتبار أنّ له مصلحة متميزة عن مصلحة مواطنيه » ؟ . ألا يمتلك الانسان « قدرات كامنة » ، وإمكانيات للفعل يعود للزمن ، لزمن طويل جداً (« يمكن أن يكون الأبدية ») أن يخرجها للنور وينميها ؟

إننا لن نندهش لكون برايس ، الملتفت لانجازات الولايات المتحدة الفتية ، بالمقارنة مع انجلترة الهرمة ، قد سُرّ لرؤية إشارة ساطعة للتقدم السياسي والأخلاقي ، في هذا الانفصال التام بين السلطة المدنية والدين ، والذي كان لوك قد نادى به ، وكانت الجمهورية الامريكية ، التي ليس لها كنيسة قائمة ، تعطي للعالَم المثال السعيد جداً عنه(1) .

أما برايستلي ـ الدكتور برايستلي ، القس الانجليزي غير الانجليكاني أيضاً ، والذي كان ، في نفس الوقت ، كيميائياً بارزاً ـ فقد بَشّر أيضاً « بانجيل القابلية للكمال » . بمعنى أنه يرى أن الطبيعة تخضع أكثر فأكثر لقدرات الانسان التي تنمو (وفق حركات التوازن البيكوني) مع معرفته . إنه يرى الانسان وهو يُحسّنُ أكثر فأكثر وضعيته المادية في العالم ، ويزيد في كل يوم سعادته الشخصية ، وكذلك قدرته على جعل الآخرين سعداء . ويطيل ، على وجه الاحتمال ، وجوده . ومهما كانت بداية هذا العالم ، فإن نهايته ستكون مجيدة « وفردوسية » بشكل يتجاوز ما يمكن أن تتصوره مخيلاتنا حالياً . إن التاريخ يكشف لنا أن العصر الذهبي الموجود في العصور البدائية ليس إلاّ حلماً لدى الشعراء : إنه يعلمنا أن الماضي والحاضر ليسا إلاّ مراحل في المسيرة المجيدة لهذا التحسين الموعود ؛ وأنّ كل عصر في العالم عمل ويعمل وسيعمل في هذا التحسين : وأن هناك مخططاً في الصيرورة التاريخية .

إن هذا السير نحو كمال أكبر قد تأخر بلا شك نتيجة التعديات على الحرية المدنية والدينية ، والتدخلات التي قامت بها الحكومة في غير موضعها ، في ميادين كان يجب عليها أن تدعها لعمل الطبيعة (أي : للافراد . ـ إن لدى برايستلي « فردية أخلاقية » ستتضاعف بمساعدة آدم سميث ، « بفردية اقتصادية ») . إلاّ أن هذا لا يمنع من أنّ مؤلّفنا كان يُلحُّ على أن المفهوم المهيمن الآن ، وبشكل كلي تقريباً ، في موضوع الحكم والسلطة والذي قدم فيه التاريخ ذخيرة وفيرة جداً من الوقائع والتجارب ، (وها هم الفلاسفة السياسيون يجدون تحت تصرفهم هذا الحقل الحديث جداً للتجارب الجديدة المتمثلة بالحكومات الجديدة في الولايات المتحدة الامريكية الفتية ، ولا يتوانون عن جعله موضوعاً لأكبر استخدام في بحوثهم) هو المفهوم القائل بأن الموضوع الخاص الوحيد للسلطة السياسية هو سعادة الشعب .

---

(1) أنظر ـ لابوشكس ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 202-205

يحرص برايستلي كثيراً على أن يدفع عن نفسه تهمة الهذيان ، فيؤكد بأن نظراته مستوحاة من المجرى الطبيعي للشؤون البشرية الذي يبين ، خصوصاً في كل ما يتعلق بالعلم ، وجود تقدم ، « أسرع مما كان عليه الحال في أي وقت مضى ، نحو الكمال » (*)(1) .

جـ ـ كوندورسيه (1743 - 1794) المخطط الاجمالي . . .

في 21 شباط 1782 ، ألقى الماركيز دو كوندورسيه ، صديق تورغو الكبير وكاتب سيرته ، عالم الرياضيات البارز ، وعضو أكاديمية العلوم منذ عام 1769 ، والنشيط جداً في الحزب الفلسفي (وتلميذ ڤولتير ، الذي كان يسمح لنفسه أن يقدّر روسو) خطاباً بمناسبة استقباله في الأكاديمية الفرنسية . وقد أعلن فيه أن الجنس البشري لن يَمُرّ مجدداً ، « تناوبات الظلام والنور » التي كان يُعتقد ، منذ أمد طويل ، بأن الطبيعة قد حكمت عليه بها « بشكل أبدي » ، وأنه بمقدار ما كانت الأنوار تنمو ، ومناهج التثقيف تتكامل ، كان يبدو أن الفكر البشري « يكبر ، وأنّ حدوده تنحسر » . ذلك أنه من كثرة ما تأمل في وسائل تحسين مصير البشرية ، فإنه لم يكن باستطاعته ـ وكما كتب في العام السابق ـ أن يقاوم الاعتقاد بأنه لم يكن هناك حقيقة إلاّ وسيلة واحدة . . . هي تسريع تقدم البشر .

إن كوندورسيه سيعمل لهذا التسريع ، بصفته رجل دولة متمتع بحظوة الثورة . فهو سيتقد حماساً ، عندما سيصبح نائباً في الجمعية التشريعية وعضواً في لجنة التعليم العام ، من نهاية 1791 الى نيسان 1792 ، من أجل إصلاح التعليم : فهذا الاصلاح سيلهمه خمس مذكرات (mémoires) ، تناولت الأولى منها : مُسلَّمة « الكمال اللامحدود » للجنس البشري . وسيجد ، أخيراً ، وهو النائب في « المؤتمر » (La Convention) وأسير الدوامات المأساوية للصراع بين الجيرونديين (Girondins) والجبليين (Montagnards) (والتي سيموت بسببها ، منفياً ومُطارداً ، في آذار 1794) الشجاعة ، المثيرة للاعجاب ، في أنْ يترك للاجيال القادمة ، أي لتلك الأجيال التي آمن بها ، « مخططه الاجمالي . . . » الذي كان بمثابة وصية حقيقية لروح القرن . إن نفس المسلّمة التي جعل منها مذهباً جديداً قاضياً بالنسبة للاحكام المسبقة (مذهباً كان « تورغو وبرايستلي ، كما كتب ، أول وأشهر من بَشَّر به) ستكون الأساس لهذه الوصية (2) .

لقد كان تورغو يعتزم عرض الجدول الفلسفي لتقدم الفكر البشري ، أما كوندورسيه فقد اعتزم وضع مخطط اجمالي للجدول التاريخي لهذا التقدم .

السير للامام

تاريخي ، لأنه تَشكَّل عبر الملاحظة المتتالية للمجتمعات البشرية في مختلف العصور التي

(*) إن الجيل الذي يلي جيل برايس وبرايستلي ينتمي وليم غودوين (W. Godwin) (1756 - 1836) الذي سيطور كتابه الهام حول « العدالة السياسية » (Political Justice) (1793) أيضاً فكرة قابلية الجنس البشري للكمال .

(1) حول : برايستلي أنظر : لابوشكس ـ ص : 147 - 149 - 154 .

(2) أنظر خطاب كوندورسيه في مقدمة م.ت.ف. هنكر (M. et F. Hincker) « للمخطط الاجمالي . . . » ـ Editions sociales ـ ص : 26 - 27

مَرَّتْ بها ، ولأنه ، لهذا الأمر ، خضع لمتغيرات دائمة : لقد كان عليه أن يعرض نظام المتغيرات ، وتأثير كل لحظة على اللحظة التالية ، وأن يبين بهذا السير الذي اتّبعه جنسنا المتجدد باستمرار ، والخطوات التي قام بها باتجاه الحقيقة أو السعادة »(1) . إلاّ أنّ النتائج التي حصل عليها الانسان خلال مجرى تاريخه تسمح ، بفضل ثبات قوانين الطبيعة التي تتحكم بنمو الملكات البشرية (الفكرية والأخلاقية) وبكل الأمور الأخرى ، برسم جدول المصير القادم للجنس البشري ، مع شيء من الاحتمال . كما يمكنها أن تقدم القاعدة الأولى لعلم حقيقي خاص « بالتنبؤ » بالتقدم المستقبلي ، وبتوجيهه وتسريعه . وبهذا المعنى ، فإن العصور أو المراحل التي تَمَّ قطعها ، وعددها تسعة حسب المؤلِّف ، (والتي يقدم عنها دراسة مبسطة للغاية ، وغير نزيهة بما فيه الكفاية ، أو بعبارة أخرى ، « متحزنة » كما يقال في أيامنا الحاضرة) ، هي حبلى بالعصر العاشر . إن هذا العصر سيكون عبارة عن إسقاط في المستقبل للحركة المُلاحَظة في الماضي ، وسيخضع بالضرورة لنفس القانون العام الذي خضعت له العصور السابقة : القانون الذي أثبته الوقائع والمحاكمة الفكرية ، وهو :

« أن الطبيعة لم ترسم أي حد لكمال الملكات البشرية ، وأن قابلية الانسان للكمال هي ، حقيقةً ، لا محدودة ، وأن تقدم هذه القابلية للكمال ، الذي أصبح من الآن فصاعداً مستقلاً عن إرادة أولئك الذين يريدون إيقافه ، ليس له حدود أخرى غير دوام الكرة الأرضية التي رمتنا الطبيعة عليها . إن هذا التقدم يمكن أن يتبع ، بدون شك ، سيراً سريعاً بدرجات متفاوتة ؛ لكنه يجب أن يكون مستمراً ، وغير متقهقر أبداً ، طالما أن الأرض تشغل نفس المكان في نظام الكون . . . » .

وفيما بعد ، يبين كوندورسيه للقارىء ، في تمهيده للوحة هذا العصر العاشر ، الدوافع الأقوى للاعتقاد بأن الطبيعة لم تضع أي حدٍ لآمالنا »(2) .

وإذا كان الأمر كذلك ،سيتساءل هذا القارىء ، فماذا يمكن انتظاره ، بانصاف ، من هذا العصر الأخير ، وأي تقدم سيحرزه الفكر البشري في المستقبل ؟

الجواب : التقليل المستمر (وليس الالغاء ، لأنها « طبيعية وضرورية ») للاسباب الرئيسية للأمساواة بين الأمم التي تمتلك كميات متفاوتة من الأنوار ، والوسائل والثروة والتعليم ؛ والقضاء التام على الأحكام المسبقة التي أقامت بين الجنسين ، ضد كل عقل وبواسطة تعسف القوة فقط ، لا مساواة في الحقوق « مشؤومة حتى بالنسبة للجنس الذي تحابيه » ؛ والقضاء التدريجي على الحروب بين الشعوب (المرفوضة « مثل عمليات القتل ») بفضل اتحادات كونفدرالية دائمة ، تشكل ضمانات للاستقلال الوطني : إن هذه الشعوب ستعرف بأنها لا تستطيع أن تصبح غازية دون أن تفقد حريتها » ، ولهذا فإنها ستبحث عن الأمان وليس عن القوة . وإلى هذا يجب أن نضيف

---

(1) أنظر « المخطط الاجمالي . . . . » ـ ص 77

(2) المرجع السابق ـ ص : 77 و255

التحديد الارادي ، عند الاقتضاء ، للولادات ، الى تحدي التقشف الأخلاقي المرتبط بالأحكام المسبقة للخرافة ، وضد « الفكرة السخيفة القائلة بإثقال الأرض بكائنات غير مفيدة وتعيسة » : لأنَّ الأمر يتعلق باعطاء الكائنات التي لم توجد بعد ، ليس الوجود ، « وإنما السعادة » .

وكل هذا دون إهمال (*) الكمال العضوي للجنس البشري : فبفضل تقدم الطب والتغذية والسكن ، سيتم القضاء ، في آن واحد ، على البؤس وعلى الغنى الفاحش ، هذين « السببين الأكثر فعالية للتقهقر » . وهنا أيضاً ، هل سيكون من العبث الأمل بتقدم لا محدود ، والتفكير

« بأنه يجب أن يأتي زمن لا يكون فيه الموت إلاَّ نتيجة إمَّا لحوادث استثنائية أو لتهديم أكثر فأكثر بطءً للقوى الحيوية ؛ وأن مدة للمسافة الوسطية الفاصلة بين الولادة وهذا التهديم ليس لها أي حد يمكن تعيينه ؟ . إن الانسان لن يصبح ، بدون شك ، خالداً . ولكن ألاَّ يمكن للمسافة التي تفصل بين اللحظة التي يبدأ فيها الحياة ، والزمن المشترك الذي يعاني فيه ، بصورة طبيعية ، بدون مرض ولا حادث ، من صعوبة الاستمرار في الوجود ، أن تزداد باستمرار ؟ »(1) .

كل هذا دون الاضرار بالكمال الداخلي للانسان : والمقصود بذلك التقدم الذي يحرزه في ميدان الأخلاق العملية ، بفضل التقدم الذي حققته العلوم الاخلاقية والسياسية . فلماذا لا تتهذب البواعث التي توجه مشاعرنا وأعمالنا ، وتترسخ وتتغذى بعطف نشيط ومستنير وبحساسية كريمة ، مثلما تحسنت ظروف حياتنا المادية نتيجة لتقدم العلوم الرياضية والفيزيائية ؟ . حينذاك سيكون بالامكان ، بلا شك ، القضاء على هذا « التعارض الظاهري » بين المصلحة المشتركة لكل إنسان والمصلحة المشتركة للجميع : ولكن أليس هذا بالضبط هدف الفن الاجتماعي ؟ حينذاك سيسمح كمال القوانين والمؤسسات العامة العائد لتقدم هذه العلوم الأخلاقية ، بالتقريب بين المصلحتين ، وجعلهما « متطابقتين » (وهنا نتعرف ، ببساطة أكثر ، على المثال الأعلى لدى روسو) . ويلخص كوندورسيه بالعبارات التالية رؤيته الختامية :

« تلك هي الأسئلة التي يجب أن تنهي دراستها هذا العصر الأخير . وكم تقدم لوحة الجنس البشري ، المتحرر من كل قيوده ، المُتَمَلِّص من تسلط الصدفة وكذلك من تسلط أعداء تقدمه ، والسائر بخطى ثابتة ومطمئنة على طريق الحقيقة والفضيلة والسعادة ، للفيلسوف مشهداً يواسيه من الأخطاء والجرائم والمظالم التي ما زالت الأرض مُدَنَّسَةً بها ، والتي هو غالباً ضحية لها » .

ولقد كان على كوندورسيه ، المطارَدْ من قبل الجبليين وروبسبيير ، باعتباره صديقاً للجيرونديين ، والسجين الذي توفي من شدة الانهاك في 30 آذار 1794 ، أن يكون بالفعل الضحية المؤلمة : كما لو أنَّ عليه أن يعطي لوجوده « كفيلسوف » طابع المثال الكامل !

(*) (لكي لا نقول شيئاً عن تأسيس لغة عالمية ، و تقدم في فن التعليم ») .

(1) حول الموت – أنظر 282

وإذا كان صحيحاً (كما سيشير الى ذلك فيما بعد المفكر العميق أ. كورنو(A. Cournot)) أن فكرة التقدم اللامحدود تتصل عن قرب بأسرة الأفكار « الدينية » ، باعتبار أنَّ من شأنها أن تقدم إيماناً لمن لم يعد عنده إيمان آخر ، وأنْ تنهض ، بهذه الصفة ، بالنفوس من خلال اقتراحها عليهم هدفاً سامياً يجب على كل الكائنات أن تُسْهِمَ فيه أثناء وجودها العابر » ـ فإنه يجب الاستنتاج بأن كوندورسيه الذي التهمته ، مع الكثير من الآخرين ، ثورة أحلامه (المضادَة والمنحرفة) ، ساهم حقيقةً ، وبأي إيمان ! وبأي حماس واضح ! في هذا الهدف السامي ! »(1) .

جـ ـ في التيار المضاد : جـ. ب. ڤيكو(1668 -1743)

« كانت الديكارتية تهرب مرتعبة بعيداً عن الغابة المتوحشة للتاريخ . أما ڤيكو فكان يغوص بشغف في هذا الجزء من التاريخ الذي كانت فيه بالضبط رائحة النزعة التاريخية ، إذا صح القول ، هي الأقوى ، أي في التاريخ الأكثر بعداً والأكثر اختلافاً عن نفسية العصور المثقفة » .

بنيديتو كروس(Benedetto Croce)
(فلسفة جـ. ب. ڤيكو)

في بداية عام 1743 التي ولد فيها في فرنسا جان أنطوان نيقولا كاريتات ، أو المركيز دو كوندورسيه ، مات في إيطاليا جان باتيست ڤيكو(Jean-Baptiste VICO) مؤلف العلم الجديد (Scienza nuova) (الذي ظهر في 1725 في حالته الأولى) (*) .

لقد ماتَ وهو تقريباً غير معروف ، ومحكوماً عليه بالمصير الجاحد للعبقريات التي لم يُعرف قدرها . لقد كان مخدوعاً بقرنه . فقرنه ، ولو قيل عنه أنه قرن الأنوار ، لم يكن يعرف كيف يُقدِّر الطريقة والشغف الذي كان يحاول بها أن يخرق ظلام التاريخ العميق للامم . لقد كان عليه أن ينتظر القرن التاسع عشر ليقوم جيل ميشليه(Jules Michelet) بترجمة « العلم الجديد » للفرنسية (في 1824 -1826) ، مؤكداً حينذاك أنه « من تأليف فيرجيل(Virgile) وڤيكو » وذلك بانتظار أن يعلن في مقدمته « لتاريخ فرنسا »(Histoire de France) . في 1869 ، بأنه ليس له مؤلف آخر غير ڤيكو » .

لقد عارض هذا البطل الروحي (في عصره ، وضد روح عصره !) الحياة ، التي أساءت معاملته بقسوة ، بوعيه أن العناية الإلهية قد وضعته في سر الأمور البشرية ، وأنه قد تلقى منها « المشعل » لإنارة أصول العالم الاجتماعي ، وإدراك « المعنى الكلي للانسانية » . وقد وافق ، وهو فخور بذلك ، على « أنها » قادته عبر طرق متباعدة(2) .

---

(1) ص : 283 -284

(*) ظهرت الحالة الثانية في 1730 ، والثالثة في 1744 ، بعد قليل من وفاة المؤلف .

(2) نجد ترجمة فرنسية كاملة « للعلم الجديد » في أ. دوبين(A. DOUBINE) باريس ـ ناجل ـ 1953 . أما ترجمة

فعلاً ، ولكن أي طرق ؟

لقد أعطى ڤيكو ، بيسالة ، الاشارة للتمرد ضد العقل المجرد والاستنتاجي ، إبتداءً بعقل ديكارت الذي عينه بالقول بأنّ منهجه « خدَّر » عبقرية الفلاسفة الذين تمسكوا ، بعده ، بالادراك الحسي الواضح والمتميز. فلقد أفسد (هذا المنهج) الشباب الذين سيخرجون من الاكاديميات والذين لم يحشوهمْ إلاّ عن البديهيات (الفردية) والحقائق المبرهن عنها . كما لو أنّهم سيجدون عالماً « هندسياً كلياً وجبرياً كلياً » ! كذلك لم يجد حظوة في أنظار فيكو عقل كل من هوبس وسبينوزا وغروتيوس وبوفندورف ولوك . إن هذا النابولي القاسي لم يدرك ، بعد هذا التشويش الذهني إلاّ مذهب الشك المشؤوم . لقد كتب في عام 1729 الى صديق له : « إن الحكمة الفلسفية للنفوس المستنيرة التي يجب أن توجه الحكمة المبتذلة للشعوب ، لم تعد تقوم إلاّ بدفعها بقوة أكثر الى ضياعها وهلاكها »(1) .

إن فيكو يرفض هذا العالم الفردي الذي بناه عقل فاسد : إنه عالم مُضَاد للتاريخ ، تسكنه أشباحٌ مكدسة فوق بعضها البعض ، وهياكل عظيمة يابسة ، وآليات تحُركها المصلحة . إنه عالم أفرغ من الروح . إنّ فيكو يعتزم أنْ يُبرز من الماضي ، من الأصول ، الأشياء نفسها ، في شكلها الملموس والمميز ، والكائنات نفسها ، بلحمها ودمها ، كما عاشت وستعيش ، وهي مغمورة في جماعات بشرية أكثر اتساعاً (حيث الأسرة ، المؤسَّسَة على قدسية الزواج ، تشكل قاعدة الهرم الاجتماعي) بدل تجريد الأشياء والكائنات .

ولهذا الغرض يوسع فيكو نطاق بحوثه لدراسة اللغات ، وسائل نقل أفكار الامم ، وحكايات الشعراء الكبار ، « والأساطير » المثقلة بالحكمة العريقة في القدم ، وأصول الحق ، والتنظيم السياسي في المجتمعات البدائية ، والدور الاساسي للدين ، موحداً في كل ذلك بين خيال المُنجِّم وحلمه وبين الصبر الشغوف للعالِم . ولم يكن هناك أي شك لديه في أن المسيحية هي التي أعطت الفكرة « الأكثر صفاءً » والأكثر كمالاً لله » ، وأنّ أوروبا تدين لها بحضارتها الرفيعة ، وأنها تُعتبر ، « حتى من أجل الغايات البشرية » أسمى من كل الأديان الأخرى ، لأنها تجمع بين حكمة السلطة وحكمة العقل » .

هل يجب التوضيح بأن العقل المُستَنَد اليه ليس له أي شيء مشترك مع عقل ديكارت

---

(1) ضد ديكارت ـ أنظر ـ ب. كروس ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 1 وما بعدها .
حول فيكو إقرأ = جـ. شي ـ روي (J. CHAIX-RUY) « تكوّن الفكر الفلسفي لـ. جـ. ب. فيكو » (La formation de la pensée philosophique de J.B. VICO) ـ أطروحة دكتوراة في الأداب ـ جامعة اكس ـ مرسيليا (منشورات Louis- Jean à Cap -1943) أنظر = بنيديتو كروس « فلسفة جان باتيست فيكو » ـ(La philosophie de J.B. VICO) ترجمة هـ. دارسيل وجـ. بورجان ـ.H) Bourgin d'Arsiles et G.) باريس ـ Giard et Brière ـ1913 أنظر أيضاً = « الأعمال المختارة لفيكو ـ باريس ـ منشورات P.U.F. ـ 1946 ـ ترجمة وعرض = شي ـ روي)(Chaix- Ruy)

والآخرين ، المُفَكِّكِ والانفصالي ، بنظر فيكو : إن هذا العقل يخلق مجدداً كلاً عضوياً عما كان ذلك العقل يجزؤه ويعارضه بشكل تعسفي بحجة الادراك الحسي الواضح والمتميز . إنه يوفق ، كما تدعو لذلك الكنيسة الكاثوليكية ، بين العمل الحر للانسان الذي يخلق تاريخه الخاص ، والعناية الإلهية - كما يوفق بين منطق العقل وشعلة الخيال .

إن طموح العلم الجديد للطبيعة المشتركة للامم هو ، على ضوء هذه المعطيات ، التالي : « رسم الدائرة الخالدة لتاريخ مثالي ، تدور حولها ، في الزمان ، تواريخ كل الأمم ، بولادتها وتقدمها ، وانحطاطها ونهايتها »[1] .

الدائرة الخالدة : السير للامام والرجوع (Les cours et recours)

هذه الدائرة هي دائرة العصور الثلاثة : الإلهي ، والبطولي والبشري التي تستجيب لها ثلاثة أنواع من الطبيعة والأخلاق والحقوق الطبيعية واللغات والخطوط (وهكذا فإن الخطوط الإلهية ، وبالذات « الهيروغليفية » سبقت الحروف) ، وكذلك ثلاثة أنواع من الاجتهادات والأحكام ، وثلاثة أنواع من الحكومات : التيوقراطية (في عصر وسطاء الوحي) والارستقراطية ، والبشرية . ويقصد فيكو بالحكومات البشرية تلك

« التي تتلاقى فيها المساواة في الطبيعة العاقلة ، وهي السمة الخاصة للانسانية ، مع المساواة المدنية والسياسية ؛ وحينذاك يولد كل المواطنين أحراراً ، سواءً كانوا يتمتعون بحكومة شعبية . . . أم كان هناك ملك واحد يضع كل رعاياه تحت مستوى نفس القوانين . ونظراً لأنّ في يده وحده القوة العسكرية ، فإنّه يرتفع فوق المواطنين بتميز مدني بحت » .

وهكذا تكون الدول ، في العصور البشرية ، ديمقراطية أو ملكية ، نتيجة لأسباب مختلفة كلياً عن تلك أنتجت الارستقراطيات في العصر البطولي . ويمتدح فيكو « روح الصراحة » التي تميز الجمهوريات الشعبية « عدوة الاسرار التي تحب الأرستقراطية أن تحيط نفسها بها » ، كما يمتدح « الروح الكريمة » للملكيات . وذلك ليس بدون أن يستنتج أنه في العصور التي يكون العقل فيها أكثر تطوراً فإن الحكم الأكثر اتفاقاً مع الطبيعة البشرية هو الملكية . فهي ترتفع ، برأيه ، على أنقاض الديمقراطية ، ولهذا فإن من الطبيعي أن يحكم الملك بطريقة شعبية (« فنظراً لرغبته بأن يكون كل رعاياه متساوين . . . يقوم بإذلال الأقوياء . بطريقة تجعل الصغار لا يخشون شيئاً من قهرهم »)[2] .

ضمن هذه الدائرة ذات العصور الثلاثة تدور إذن الامم بالرغم من التنوع اللامحدود في أخلاقها وعاداتها ، ولا تخرج منها مطلقاً . إن تواريخها الحقيقية المرتبطة بالزمان تجري في هذه الدائرة فوق اللوحة الخلفية لتاريخ مثالي خالد . إنها تنجم عن ترابط وثيق بين الأسباب والنتائج ،

---

(1) أنظر - ج . بورجلان - ص : 36 و ب . كروس ص : 66 وما بعدها .

(2) أنظر - ب . كروس - الفصول 15 - 16 - 17 ولا سيما ص 226

داخل النظام الثابت للعصور . إنها تروي ، من حيث تعريفها ، مسيرة الزمن التي خضعت لها هذه الأمم ، التي تولد (أو بعبارة أخرى ، تبدأ) وتنمو (أو بعبارة أخرى : تتطور من خلال التقدم والانحطاط) وتنتهي .

إنه لأمر بديهي أنَّ قانون النمو أو التطور هذا ، بما فيه من تقدم ، لا يُبشر ، بأي طريقة كانت ، بمفهوم تورغو وكوندورسيه ، وبأملهما العقلاني بتقدم مستمر ومتصل ، ووفق خط مستقيم . لكن إعادة فيكو مع ذلك للنظرية التقليدية القائلة بالدورات التاريخية والعودة الخالدة ، وهي النظرية المتشائمة والمثبطة للهمة ، سيكون لا منطقياً . إن من الصحيح أن نظرية فيكو في السير للامام والرجوع(corsi et ricorsi) ، إذا ما أسيء فهمها ، تجعل الذهن يميل بسهولة لذلك . فالكتاب الخامس من « العلم الجديد » عنوانه « عودة الامور البشرية الى مجرى الثورات التي تقوم بها الأمم » (في حين أن عنوان الكتاب الرابع هو : « المجرى الذي يتبعه تاريخ الامم ») . إن فيكو يعتزم أن يبين كيف تبدأ المجتمعات ثانية نفس مجرى الحياة وفق الأشكال المتعاقبة التي تريدها العناية الإلّهية ، وكيف ـ على سبيل المثال ـ تعيد « الأزمنة البربرية الحديثة » ، والمقصود بذلك العصور الوسطى ، ومرحلة بعد مرحلة ، إنتاج « الأزمنة البربرية القديمة » ، أي أزمنة اليونانيين والرومان ، وكيف تؤدي عودة نفس الحاجات السياسية ، لاعادة إنتاج ، ولتجديد شكل الحكم الاتحادي للآشيين(Achéens) والايتوليين(Etoliens) ، في هذا البلد الاوروبي أم ذاك في زمن فيكو : فإذا كان اليونانيون قد وجدوا أنفسهم مضطرين للحذر من طموحات قوة جبارة مجاورة ، فإن نفس السبب يفسر قيام الكانتونات السويسرية والولايات المتحدة . تلك هي نظرية السير للامام والرجوع [1] .

إنهما يكتسبان في نظر فيكو معنىً ميتافيزيقياً ودينياً بشكل أساسي كلياً : لأنهما يسمحان ، من خلال تنوع الأشكال الخارجية ، بإدراك ما يسميه « تطابق مضمون » التاريخ الذي يقوم بتفسيره . وهما يبرهنان ، بما فيه الكفاية ، على أن مؤلِّفه استهدف ، بالحقيقة ، التاريخ المثالي الخالد ، من خلال الحديث عن التاريخ الخاص والزمني لليونانيين والرومان . إنهما يساهمان ، كما يرى ، في تبرير عنوان « العلم الجديد » ، « الذي يمكن أن يكون مغروراً ، إلاَّ أنه يمتلك الحق به بسبب موضوعه ،الذي هو : « الطبيعة المشتركة للامم » .

إن نظرية السير للامام والرجوع هذه لا تستبعد فقط التقهقر ، وإنما أيضاً الركود ، والعودة لنقطة الانطلاق . إن حركة التاريخ البشري التي تنظمها العناية الإلهية هي حركة نحو الأعلى . إنها تتضمن تجديدات (يستذكر فيكو حكاية الطائر الخرافي(Le phénix) الذي يزعم أنه يعيش خمسة قرون ، ثم ، بعد أن يحرق نفسه ، ينبعث من رماده وهو أكثر شباباً وجمالاً) وإغناءات تُكتسب نهائياً في كل حركة ذهنية تَمَّ قطعها مجدداً في إطار النظام الثابت . إنها حركة نحو الاعلى . ولكن بدل أن تنتشر في خط مستقيم ، تأخذ (على حد تعبير جـ . شي ـ روي(J. Chaix-Ruy)) شكل الحلزون

---

(1) أنظر ـ ب . كروس ـ الفصل 11 ـ ص : 130 وما بعدها .

المتسع أكثر فأكثر » .

هل كان لصاحب مذهب السير للامام والرجوع ، هذا النابولي ذي المعرفة الاستثنائية الذي أمضى كل حياته تقريباً في الصحراء ، هذا النبي المعذب « كما لو أنه يحترق بلهيب داخلي » ، هل كان لفيكو التعيس الحظ (كما كان يُسَمّي نفسه) أدنى حظ بالعيش في العصور القادمة ؟ . إن شيئاً لن يكون أكثر اختلافاً ، وأكثر تناقضاً ، بصفة جذرية ، بينما حماسته هو والحماسة التي سيُرَحِّبُ بها في نهاية القرن تقريباً ، لدى كوندورسيه . إن شيئاً لن يكون أكثر اختلافاً بين هذه السامي والهدف الذي كان على هذا الأخير أن يُسهم فيه حتى الموت . إن البسالة التي عارض فيكو بها جهاراً عقل القرن ، والعناد الذي تقدم به لمعارضة تيار الأنوار ، كانا يحكمان ، على ما يبدو ، على ذكراه بالغرق نهائياً في غياهب النسيان . إننا قلما كنا نشك بأن صوته المضطرم كان يبشر ، من بعيد جداً ، بما سيُوصف ، بسعادة ، بأنه « عودة المطرود » (على حد تعبير جـ. غـدورف) . وبالعكس تماماً ، فقد كنا متأثرين ، بجانب من سيصفه بينيلتو كروس نفسه « بـالمتخلف » ، وبالرفض الفيكوي لفهم القيمة « الثورية » لمذهب الشك وللعقلانية وللتمرد ضد الماضي ، باعتبارهـا أدوات حربية ضرورية »(1) .

وفي حين أن كوندورسيه فهم جيداً هذه القيمة ! فإن حسّ المستقبل والصيرورة الانسانية ـ وهي صيرورة إنسانية بصفة بحتة وصارمة ، ومتأصلة كلياً ومطهَّرة كلياً من كل تعـالٍ ـ سيكون حصته المُمجَّدة للأبد : لقد اهتم هو فقط بمدينة البشر التي على الفلسفة أن تبنيها . وكان لهذا على يقين من إيمانه العلماني كلياً ، ولم يكن يخشى قط من التنبؤ ، في المؤَلَّف الذي نعرفه ، بأن :

« كل شيء يقول لنا بأننا نلامس إحدى الثورات الكبيرة للجنس البشري . . . . إن الحالة الحالية للأنوار تضمن لنا بأنها ستكون ثورة سعيدة » .

(1) حول الحركة الحلزونية أنظر ـ شي روي ـ ص : 299

الفهرست

الكتاب الأول : المدينة ـ الدولة

الكتاب الثاني : من الامبراطوريات الى الدول ـ الامم

الكتاب الثالث : الدولة ـ الامة الملكية ـ النمو والذروة

الكتاب الرابع : الهرطقة وتطوراتها

1986 _ 1 _ 211